Das Volk Israel in Hegels frühem Denken

Eine Studie zur Entstehungsgeschichte der modernen Dialektik

Inaugural - Dissertation
zur
Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Andreas Baudis
aus Ostritz a.d. Neiße

1978

Das Volk Israel in Hegels frühem Denken

Eine Studie zur Entstehungsgeschichte der modernen Dialektik

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Andreas Baudis
aus Ostritz a.d. Neiße

Referent : Prof. D. Helmut Gollwitzer
Co-Referent: Prof. Dr. Lawrence Krader

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Dezember 1978

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544718_0042

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 1

Einleitung 2

1. "Die Geschichte der Juden lehrt ..." 4

2. "Josephus jüd. Alterth. ..." 9

3. "Abraham in Chaldäa gebohren ..." 14

4. "Abraham in Chaldäa gebohren ..." 20

5. "Als der Staat und das Volksglük ..." 23

6. "Zu Abr. Zeiten ..." 26

7. "Fortschreiten der Gesezgebung mit erweiterter Trennung" 29

8. "Mit Abraham, dem wahren Stammvater ..." 35

9. "Die schönen, ihrer Natur nach ..." 48

10. "Abraham in Chaldäa gebohren ..." 52

11. Schluß 77

Anhang 83

Literaturverzeichnis 101

Lebenslauf 106

Vorwort

Die "Theologischen Jugendschriften" Hegels stellen den Interpreten vor Verstehensschwierigkeiten eigener Art.

Die Hauptschwierigkeit ist, daß diese Texte philologisch noch weitgehend unerforscht sind. Ich habe mir deshalb von den Manuskripten, die mich in der vorliegenden Arbeit beschäftigen, eine - unveröffentlichte - Transkription mit einem vollständigen kritischen Apparat angefertigt und habe, soweit es mir möglich war, den Verfertigungsgang dieser Texte rekonstruiert. Auf dieser Vorarbeit beruht die Darstellung, die ich hier vorlege.

Für Ratschläge und Hilfe danke ich besonders Prof. D. Helmut Gollwitzer, Prof. Dr. Lawrence Krader und meinem Freunde Dr. Cyril Levitt (Hamilton/Ontario, Kanada).
Viel Ermutigung und intellektuellen Rückhalt fand ich beiden drei Freunden Dieter Clausert, Volkhart Schliski und Dr. Bernhard Wegener.
Ebenfalls zu Dank verpflichtet bin ich der Handschriften-Abteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, die mir über ein ganzes Jahr das Studium der Handschriften ermöglichte.

Die Dissertation ist in Liebe und Dankbarkeit meiner Mutter Elisabeth Baudis zugeeignet.

Einleitung

Die Manuskripte, über welche wir in der vorliegenden Arbeit sprechen, hat Hegel zwischen 1796 und 1799 in Bern und in Frankfurt niedergeschrieben. Sie spiegeln eine tiefe Unruhe wider, die Hegel beim Studium der antiken Geschichte erfaßt hatte. Schon Karl Rosenkranz, sein bester und bis heute wohl bester Biograph, schreibt in einer der merkwürdigsten Stellen in "Hegel's Leben", wo er auf diese frühen Manuskripte zu sprechen kommt, die jüdische Geschichte habe Hegel als "ein finsteres Räthsel ... Lebenslang gequält" (S. 48 f.).

Nach Hegels Tod befand sich der gesamte Nachlaß im Besitz der Witwe Hegels, die ihn Karl Rosenkranz für sein Buch zur Benutzung überließ. Später kam er in den Besitz der Hegel-Söhne; diese ermöglichten Rudolf Haym die Benutzung. Auch die "Freunde des Verewigten" werteten ihn für ihre erste Gesamtausgabe aus. Sonderlich sorgfältig scheint niemand mit ihm umgegangen zu sein und viel wurde zerstreut oder ging verloren. Die Hegel-Söhne übergaben den größten Teil des Nachlasses, soweit er sich noch in ihrem Besitz befand, 1889 und 1891 der Königlichen Bibliothek in Berlin; heute gehört er zum Bestand der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin (W).

Die Frankfurter Arbeiten über Religion, Sittlichkeit, Liebe, Judentum, Christentum usw. waren, nachdem sie auf die Bibliothek gekommen waren, gebunden worden.
Nohl hatte sie neu geordnet umbinden lassen. Als die Mss. vor einigen Jahren für die historisch-kritische Ausgabe bearbeitet wurden, wurde der Band wieder aufgelöst, und und die Blätter wurden lose zwischen den Einbanddeckeln verwahrt. Seit 1976 befinden sich die Mss. dieses ehe-

maligen Nachlaßbandes 11 in einer gleichnumerierten Kapsel.

Die Blätter tragen zwei Foliierungen, von denen die jüngere, die wohl von Nohl stammt, noch heute gültig ist. Der insgesamt verhältnismäßig schlechte Erhaltungszustand der Mss. dürfte nicht nur auf ihr Alter zurückzuführen sein, sondern, wie ein Vergleich mit neuerdings wiederaufgefundenen Manuskripten vor allem aus Hegels Nürnberger Zeit zeigt, die seit ihrer Aufnahme in die Bibliothek im Jahre 1891 nicht mehr berührt worden waren, zu einem guten Teil auf die Benutzung. Aber auch durch das zweimalige Binden haben die Mss. gelitten. - Es scheint aber, daß die Arbeiten zum Geist des Judentums[1] vollständig überliefert sind.

Im zweiten Band der "Hegel-Studien" hat Gisela Schüler eine datierte Liste der Mss. Hegels aus seiner Stuttgarter, Tübinger, Berner und Frankfurter Zeit veröffentlicht (Schüler, S. 127-133); Heinz Kimmerle hat eine entsprechende Liste für die Jenaer Zeit vorgelegt (Kimmerle, S. 132 ff.). Die an der Entwicklung der Schriftzüge orientierte Datierungsmethode, über welche Gisela Schüler ausführlich unterrichtet, ist eine Vervollkommnung der Nohlschen. Obwohl auch Gisela Schülers Verfahren Fragen offenläßt, stehen wir mit ihren Datierungen für unsere Mss. auf hinreichend zuverlässigem Boden.

Herman Nohls Edition dieser Manuskripte innerhalb der "theologischen Jugendschriften" Hegels reicht nicht aus, um den Komplex dieser zwölf Manuskripte und Manuskriptstufen zu deuten, denn sie ist weder kritisch noch vollständig. Wir haben deshalb von diesen und einigen anderen Manuskripten, die in deren zeitlichen und thematischen Umkreis gehören, eine noch unveröffentlichte kri-

---

1 Geist des Judentums: i.f. abgekürzt als GDJ; Geist des Christentums: GdChr

tische Edition angefertigt, welche der Arbeit zugrunde liegt; das war die einzige Möglichkeit, jene Texte für die Interpretation zu erschließen. Damit jedoch unsere Arbeit in der vorliegenden Fassung benutzbar ist, verweisen wir in unseren Seitenangaben, obwohl wir durchweg die Autographen zitieren, auf die Nohlsche Ausgabe. Die Paginierungsangaben dagegen beziehen sich auf die Autographen.

1. "Die Geschichte der Juden lehrt ..."
(Bl. 21r.-23v., Schüler Nr. 63, Herbst 1796 oder Anfang 1797, Nohl 370 f.)

Dieses Ms. ist die erste uns bekannte, wahrscheinlich überhaupt die erste Arbeit Hegels über den GdJ. Auf der einen Seite trägt sie noch ganz den Charakter einer Einleitung zu einer Geschichte des frühen Christentums, und das Gefälle zur Geschichte Jesu hin ist unverkennbar; auf der anderen Seite aber wird das alte Israel schon als eigene Größe angesehen und untersucht. Die Begrifflichkeit ist noch recht einfach und noch ganz von der Problematik der Berner Arbeiten bestimmt. Die Diskussion des Begriffs der Gewohnheit und ihrer Überwindung ist typisch aufklärerisch.

Das Werden des Volkes der Juden sieht Hegel von drei Eigentümlichkeiten bestimmt, welche dieses Volk nicht auf die Bahn normaler Staatlichkeit gelangen lassen sollten. Erstens geschah die Volkwerdung in Abhängigkeit von anderen Nationen, zweitens geschah sie unfreiwillig durch äußeren Druck, und drittens geschah "der Übergang vom Hirtenleben zum Staat" nicht allmählich, sondern plötzlich.

Hegel sieht das jüdische Volk und die Anfänge seines Staates - Volkwerdung und Staatsbildung sind hier weder besonders gleichgesetzt noch besonders unterschieden - in der ägyptischen Gefangenschaft entstehen. Dort wuchsen die Kinder Jakobs zum Volk heran, dort wurden sie festgehalten und sie, die Nomaden, zu seßhafter Arbeit gezwungen. Die so entstandenen Verhältnisse sind zweideutig: Einerseits sind sie aufgezwungen und notvoll und werden deshalb abgelehnt, andererseits aber sind sie der Ursprung dieses Volkes selber und seine Existenzgrundlage. An die schlechten Seiten der Knechtschaft heften sich Ablehnung und Unverträglichkeit, an die angenehmen heftet sich "Gewohnheit". Es ist eigentlich - Hegel wird es in späteren Mss. noch deutlicher sagen - der Konflikt zwischen Seßhaftigkeit und Nomadenbewußtsein, aus welchem das jüdische Volk nicht herausfindet.

Die Juden verwünschen ihren Zustand in Ägypten, ohne ihn wegwünschen zu können. So ist der jüdische Geist von seinem Ursprung her in sich entzweit.

Wie muß der Mann beschaffen sein, der beide Seiten dieses Schicksals - die Fleischtöpfe und die Ketten, die erzwungene Seßhaftigkeit und das überständige Nomadenbewußtsein - von sich abtrennen, der sein ganzes Schicksal vor sich hinstellen kann? Wie der freie Mensch entstehen kann, der selber wieder befreiend tätig werden kann, war eines der Themen des zeitgenössischen Erziehungsromans. Vor allem finden wir dieses Thema, welches z.B. Rousseau gar nicht aufnimmt, bei dessen Verehrer Jean Paul in der "Unsichtbare(n) Loge" und im "Hesperus"; aber auch in Goethes "Wanderjahren" ist es zu finden. Das Thema ist bis heute nicht überholt: Die Frage, wer die Erzieher erziehe, meint nichts anderes.

Moses, der zum Volksbefreier bestimmt ist, wächst von seinem Volk getrennt auf; er wird deshalb von der Lähmung des unterdrückten und in seiner Ambivalenz sich nicht wehrenkönnenden Volkes nicht angesteckt. Er wird von den Unterdrückern erzogen und bekommt dadurch kein knechtisches Wesen, sondern eine mannigfaltige Bildung. Andererseits dürfen ihn auch keine Bedürfnisse an die Herrschenden ketten; er darf nicht korrumpierbar sein. Er muß also zugleich frei sein von den Rücksichten der Unterdrückten und frei von Rücksichten auf die Unterdrücker.

"Nur in der Seele eines Mannes, der in der Schule der Priester und am Hofe eine größere Mannichfaltigkeit von Kenntnissen u. Genüßen durchloffen, u. dann damit entzweit in der Einsamkeit sie nicht mehr zu vermissen gelernt u. zu einer Einheit des Wesens gelangt war, konnte der Plan zur Befreiung seines Volkes hervorgehen."

Auch das unterdrückte Volk hatte ja Genüsse, nämlich jene Seiten seines Zustandes, mit denen "Gewohnheit ... einen Frieden geschloßen" hatte, ohne daß es sich von diesen Genüssen trennen und auf diese Weise seinen Zustand insgesamt hätte verwerfen können.

Bemerkenswert ist Hegels Beachtung des Genusses als Bildungselement; spontan wollte er zuerst nur von der größeren "Mannichfaltigkeit von Genüßen" schreiben, die für Moses zur Einheit des Wesens und zum Bewußtsein der Freiheit geführt hätten; erst nachträglich hat er die "Kenntnisse(n)" eingefügt.

Moses, der sein Volk aufstacheln will, kann an keine Vorstellung eines besseren anderen Zustandes anknüpfen, er kann sein Volk nicht mit einer Zukunftsvision begeistern,

sondern "zunächst nur in ihm das Gefühl seines Drukkes u. ein dunkles zimlich kraftloses Andenken an einen andern Zustand ihrer Väter benuzzen, um es zum Wunsche der Unabhängigkeit zu führen, und zum Glauben an die Möglichkeit der Ausführung begeisterte sie der Glauben an seine göttliche Sendung." Doch war dieser Glauben, wie Hegel nachträglich einfügte, nur "passiv", und ebenso passiv, nämlich "leidend", blieben sie bei ihrer Befreiung.

Wegen ihrer Unentschiedenheit, die sie in keinem Zustande sich einrichten oder ihn entschlossen verwerfen ließ, konnte bei den Juden keine Selbsttätigkeit entstehen. Immer sind sie bei einem Anderen, als sie selbst sind: Es ist ein faustischer Konflikt, an dem sie leiden. Die Identität muß eine äußere sein. Die Positivität der jüdischen Religion und des jüdischen Staates ist darin begründet. Wegen dieser Ambivalenz kann nicht mehr agiert, sondern nur noch reagiert werden; der Zustand muß vorgegeben werden, dann wird reagiert. So war den Juden auch ihr Staat von außen gegeben, und ihre Gleichheit war nicht als freier Bürger, sondern "nur die Gleichheit der Unbedeutsamkeit". Erst die unter den Königen entstehende Ungleichheit verschafft einigen eine Bedeutung und damit Anhänglichkeit an den Staat.

Später, als das Volk um seinen Glauben kämpfen mußte, konnte es sich nicht zu einem Ganzen zusammenfassen; "die Zeit der Theophanien und Propheten war längst vorbei, und die Nation stand auf verschiedenen Stufen der Reflexion". "Verschiedene Stufen der Reflexion" meint hier nichts anderes als die verschiedenen Stufen der religiösen Aufklärung, die sich im Nebeneinander religiöser Parteien zeigten.

Als es noch möglich war, für die Unabhängigkeit des Staates zu kämpfen, "wurde die Thätigkeit noch nach außen getrieben"; das Ziel der Tätigkeit war dem Tätigen außerhalb; es war objektiv, und die Bewegungsrichtung der Tätigkeit wies vom Tätigen weg. Wenn die Tätigkeit aber an der Wirklichkeit abprallt, biegt sie sich auf den Tätigen selber zurück, und er ist sich nun sein eigener Gegenstand. Als nun die Tätigkeit nach innen, "auf sich selbst getrieben" war, ging es nicht mehr um das Rechttun in Bezug z.B. auf den Staat, sondern um rechten Glauben und Gesinnung; es ging nicht mehr um praktischen Lebensvollzug, sondern um das "innre Leben", "und es entstanden Sekten, und Meinungen, u. Parthien dagegen u. dafür." Das innere Leben, die Gesinnung, ist unsichtbar, Subjekt des Tuns und Gegenstand fallen in eins; doch will dieses innere Tun wie jedes andere sich äußerlich "darstellen", sich vergegenständlichen und beweisen, und das kann es nur durch "Zeichen", also durch Handlungen, die dazu da sind, eine Gesinnung zu zeigen: z.B. Einhaltung der Zeremonialgesetze, oder auch der sog. Pharisäismus, d.h. Gutes tun nicht um des Objektes jenes Tuns willen, sondern um die eigene Güte zu zeigen.

Der Schluß nennt das Ziel des Ms., nämlich Jesus; eine Geschichte Jesu könnte bruchlos angefügt werden. Ob Hegel so etwas ursprünglich beabsichtigt hatte, wissen wir nicht; in sich ist das Ms. jedenfalls abgeschlossen. Weshalb Hegel es nicht fortsetzte, wenn er es vorgehabt haben sollte, kann nicht gesagt werden. Es sind gewiß Mängel zu sehen, über welche die späteren Ms. hinaus sein mögen. Diese Mängel aber zum Grunde dafür zu machen, daß Hegel das Ms. liegenließ, hieße die eigene Beurteilung Hegel unterzuschieben.

2. "Josephus jüd. Alterth. ..."

(Bl. 17r.-18r., Schüler Nr. 64, Frühjahr 1797. Nohl 368, nur auszugsweise veröffentlicht. Text im Anhang)

Das Ms. enthält sechs nicht zusammengehörende Stücke: Exzerpte, Reflexionen und einen Aphorismus ("Der Geist der Griechen ..."). Das letzte Stück ("Abraham war ein reicher Hirte ...") ist der erste Entwurf zu der später so wichtigen Abrahamgeschichte. Wir werden die einzelnen Stücke durch Großbuchstaben bezeichnen: A: "Josephus jüd. Alterth. ...", B: "Daß Isaak den Seegen ...", C: "Als Moses dem Pharao ...", D: "Jos. jüd. Gesch. ...", E: "Der Geist der Griechen ...", F: "Abraham war ein reicher Hirte ...".

A.

Die Sintflut zerreißt mit der Einheit der Natur auch die Gemüter der Menschen. Noah und Nimrod sind später in Nr. 77 für Hegel Repräsentanten der beiden Wege, wieder zu einer Einheit, aber nun einer der Herrschaft, zu gelangen. Nimrods Weise, die Einheit wiederherzustellen, ist hier nun zwar noch nicht begrifflich behandelt, aber die Materialien für die Nimrod-Partie in Nr. 77, die diesen gegenüber Noah deutlich in den Hintergrund treten lassen wird, sind im wesentlichen bereitgestellt. An Noah, der seine Behandlung in Nr. 77 von vornherein systematischem Interesse verdankt, welches sich von den ersten Abraham-Manuskripten her nährt, ist hier in Nr. 64 noch nicht gedacht. Die an der Deutung Noahs ausgerichtete Behandlung Nimrods in Nr. 77 dagegen ist gegenüber der ursprünglichen Aufnahme des Nimrod-Stoffes, das zeigt uns Nr. 64, sekundär. Die Entzweiung mit der Natur "zieht nothwendig den Ursprung von Staat u.s.w. nach sich". In Nr. 77 deuten sich dann in den beiden Reaktions-

weisen Noahs und Nimrods die beiden Staatsformen der Theokratie und der Tyrannei an.

Auch Nr. 63 hatte schon von der Staatsbildung gehandelt. Der Vergleich zeigt, daß die Reaktion Nimrods eher der "normalen" Handlungsweise anderer Völker entspricht als jener dem GdJ entsprechenden. Hegel scheint das gesehen zu haben, denn er stellt, wie schon gesagt, in Nr. 77 Nimrod einen nach Abrahams Bild geformten Noah gegenüber; dort versucht er dann zwar am Schluß, beider Reaktionen auf einen gemeinsamen Typ zu reduzieren und diesem, der Einheit der Herrschaft, eine Einheit der Versöhnung gegenüberzustellen; aber für jüdischen Geist bleiben Abraham und, von ihm abgeleitet, Noah bestimmend, und Nimrod ist ein bemüht eingepaßter Fremdkörper. Diese Unausgeglichenheit sehen wir schon in Nr. 64 angelegt; nachdem Hegel einmal das Nimrod-Motiv aufgenommen hat, kann er es, obgleich es zum übergreifenden Gedanken quer steht, nicht mehr verdrängen.

B.

Das "Hohe eines bloß subjektiven" - hier des Segens, den Isaak dem Jakob gibt - zeigt sich zunächst darin, daß diesem Subjektiven eine unmittelbare Kausalität zugeschrieben wird. Hegel meint hier ganz präzis den Segen als Akt, nicht als Anrufung einer Gottheit, die dann ihrerseits den erflehten Segen herabsendet.

"... ein Seegen ist doch nothwendig überall mit dem Bewußtseyn von selbst hervorgebracht zu seyn, begleitet".

Die Grundlage jenes Glaubens an eine Kausalität des bloß Subjektiven, des bloß durch Worte geäußerten Innern, ist der Glaube an die Naturbeherrschung durchs bloße Wort. Er zeigt sich am folgerichtigsten in Isaaks Segen, der,

einmal ausgesprochen, auch durch Isaak selber nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Die spätere Herrschaft im Gedanken bei Abraham und Noah ist mit dieser Kausalität des Ideellen verwandt. Dieser Gedanke der Objektivität eines bloß Ideellen scheint Hegel außerordentlich fasziniert zu haben.

C.
Dieses kleine Textstück ist vermutlich eine Ergänzung zu Nr. 63, vielleicht aber auch Teil einer geplanten Neufassung; die erste Möglichkeit kommt zunächst eher in Betracht, weil es sich nicht um einen Alternativtext handelt, sondern um einen echten Zusatz, der in Nr. 63 nichts überflüssig machen würde. Wenn man es also als Zusatz zu Nr. 63 ansehen will, dann steht man freilich vor der Frage, wieso Hegel ihn nicht direkt in Nr. 63 hineingeschrieben hat, wo ja doch noch so viel freier Raum war.

D.
Wir haben hier ein mit einem Halbsatz eingeleitetes Exzerpt aus Josephus vor uns; die Vorlage für Josephus ist Num. 16. Wir werden diese Aufnahme "der Meuterey nach Korah, etc. Tode" in den späteren Mss. nicht mehr finden, für Hegels weitere Behandlung der jüdischen Geschichte ist sie folgenlos geblieben. In Nr. 66 kommt Hegel zwar noch einmal auf dasselbe Josephus-Kapitel zu sprechen (N 372), er berührt aber nicht mehr diese Geschichte.

Woher nährt sich dieses anfängliche Interesse und spätere Desinteresse an dieser "Meuterey"? Wir können den Grund deutlich sehen, wenn wir beachten, wie Hegel das Motiv der Untreue und Aufsässigkeit des Volkes später behandelt. Hegel beschränkt sich z.B. in Nr. 82 auf den Hinweis, daß die Juden während der Wanderung durch die

Wüste in jeder Notlage den ägyptischen Fleischtöpfen nachtrauerten (N 249). In diesem Sichzurückwünschen ist zwar ein Mißtrauen gegen Gott enthalten. Unser Josephus-Exzerpt berichtet aber von einer förmlichen Meuterei gegen Gott; hier noch in Nr. 64 scheint Hegel, der sich bezeichnenderweise als erstes Stück die Nimrod-Geschichte aus dem Josephus abschreibt, das Prekäre des jüdischen Gottesverhältnisses nicht so sehr in der Übermacht und Abstraktheit des Gottes zu sehen, sondern in dem Sich-Nichtabfinden des Volkes mit dem eigenen Gott, welches sich im wiederholten Aufstand gegen diesen zeigt. Ein solcher Gedanke paßt aber nicht mehr in das spätere Konzept der gänzlichen Feigheit und Unterwürfigkeit, welches die Juden ihrem Gott gegenüber an den Tag legten. Hegel hat dann auch in Nr. 77 die Nimrodgeschichte dadurch entschärft, daß er ihr die systematisch nun wichtigere Noah-Geschichte voranstellte und Nimrods Geschichte auf das Schema der Noah-Geschichte zurechtstutzte.

E.
Dieser Aphorismus ist wohl etwas später geschrieben als die vorhergehenden Stücke. Auch zu F. weist die Schrift Unterschiede auf.

Es spricht einiges dagegen, daß dieser programmatische Satz spontan niedergeschrieben wurde; die Formulierung ist zu geschliffen. Der erste Halbsatz enthält einen gestrichenen Wortanfang: Hegel wollte zuerst statt "Schönheit" "Erhabenheit" schreiben. Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß Hegel dem griechischen Geist die Erhabenheit als Wesensmerkmal zuschreiben wollte; vielmehr handelt es sich um eine Verwechslung, wie sie am leichtesten bei formelhaft eingeprägten Texten eintritt. Eine Quelle für diese Formel, so daß sie vielleicht Zitat sein könnte, ist nicht bekannt.

F.

Diese erste Abraham-Studie ist ganz auf die Darstellung von Abrahams Nomaden-Dasein konzentriert. Mit Ausnahme des ersten Satzes ist sie in die späteren Fassungen der Abraham-Geschichte fast unverändert übernommen worden. Hegel scheint wie üblich den Pentateuch benutzt zu haben: nach Gen. 13,2 war Abraham sehr reich an Vieh, Silber und Gold; nach Gen. 14 hatte er 318 in seinem Hause geborene Sklaven mit sich, als er die drei Könige schlug; Gen. 23,6 nennen ihn die Hethiter, mit denen er um eine Grabstätte für Sarah verhandelt, einen "Fürsten Gottes".

Den Eingangssatz, welches ein konsolidiertes Nomadendasein an den Anfang der Geschichte setzt, hat Hegel in keine der späteren Fassungen der Abraham-Geschichte übernommen; vielmehr begreift er dort das Nomaden-Dasein als Resultat eines schon geschehenen Bruches: Abraham zerreißt die Bande seines seßhaften Daseins, er verschmäht seine Götter, Familie und Freunde und geht weg, um ein ganz freier Mann zu sein. Mit Not schlägt er sich dann durch, immer in Sorge um sein Dasein. Hier aber, in Nr. 64, finden wir Abraham saturiert; sein Verhältnis zur Natur ist nicht die Folge einer Not, sondern natürliche Folge seines Nomadendaseins. Abraham verschmäht die Endlichkeit der Natur; er benutzt sie nur und verläßt sie dann wieder. Sein Lebenselement ist das Unendliche: der Boden war für ihn "eine unermesliche Ebene, der Himmel über ihm ein unermesliches Gewölb". In diesem Wohnen im Unermeßlichen ist die spätere Unfähigkeit zu lieben schon angelegt. Denn, denken wir an den Liebesbegriff in der Erstfassung des Ms. "Liebe" (Nr. 69), welche ein halbes bis dreiviertel Jahr später entstanden ist, so setzt die Liebe die Anerkennung der Endlichkeit des Andern voraus, durch welche Anerkennung die eigene Endlichkeit wie die des Andern erst aufgehoben wird.

Der Liebe ist die Negation wesentlich; sie überfliegt nicht das Körperliche, Endliche, sondern kann nur in ihm und durch es hindurch sich verwirklichen. Die "unermesliche Ebene", das "unermesliche Gewölb" sind gerade wegen ihrer Unermeßlichkeit nicht mehr körperlich, bestimmt. Abraham, so sagen die späteren Mss., scheut sich vor endlichen Verhältnissen, weil er frei sein will. Folgerichtig kann er auch nicht lieben, denn der Liebe ist die Seite der Endlichkeit wesentlich. "Abr. wollte frei seyn, um nicht lieben zu müssen" (N 246). Aber fern davon, auf diese Weise der eigenen Endlichkeit und Bestimmtheit entrinnen zu können, verfällt er ihr. Sein Hinausgegangensein über die Endlichkeit ist sein Gott, dem er nun unterworfen ist.

3. "Abraham in Chaldäa gebohren ..."
(18v.-20v., Schüler Nr. 65, Frühjahr 1797, Nohl 368-70)

Das Ms. ist offenbar Fragment geblieben. Es beginnt als Reinschrift und endet als flüchtiges Gekritzel. Der Anfang des Ms. besitzt noch nicht jene polemische, die Quellen bedenkenlos umdeutende Schärfe, wie wir diese etwa in Nr. 70 dann finden. Wir hören, daß Abraham "mit seinem Vater und seiner Familie" sein Vaterland verlassen habe; weshalb dies geschah, wird nicht gesagt. Abraham wird nicht mehr gezeigt als der in das vorgefundene Nomadendasein Hineingestellte, sondern zunehmend als der sich dieses Dasein bewußt Erwählende. Das Nomadendasein geht nicht mehr der Seßhaftigkeit nur voraus, sondern es ist selber schon aus einem Bruch mit der Seßhaftigkeit hervorgegangen.

Als Abraham aus seiner Heimat fortgeht, reißt er von der Natur und von den Gottheiten, welche die Verbindungen zu ihr darstellen, sich los. Er verwirft nicht nur den Polytheismus, sondern den Begriff der Gottheit

als einer angeschauten Vereinigung überhaupt, denn die Vereinigung ist es, die er flieht.

Abraham wurde in Kanaan nicht wieder seßhaft. Er war und blieb ein Fremdling. Er knüpfte keine Beziehungen mehr zu einzelnen Stücken der Natur, er verschmähte die Endlichkeit. Hier stoßen wir wieder auf die eigentümliche Struktur der Liebe: Sie ist eine Beziehung zwischen Endlichen, und die Transzendierung geschieht nicht über das Endliche hinweg, sondern nur durch es hindurch, ja, diesem immanent und dieses beseelend. Götter sind angeschaute Vereinigungen, aber nicht des Menschen mit dem Unendlichen, sondern mit Einzelnem und Begrenztem. Abraham dagegen bricht mit der Endlichkeit, er will die unbestimmte, "unermesliche" Unendlichkeit, eine absolute Wahlfreiheit, die, anders als die Liebe, nichts produziert, sondern immer nur alle Bestimmtheit aufhebt.

Weil Abraham in keinem Zusammenhang stand, war ihm "seine Existenz das höchste". Anders stand es bei den Griechen und Römern zur Zeit, als sie noch frei waren: ihre bloße, abstrakte, animalische Existenz war ihnen gerade nicht das höchste, sondern dies war ein diese übergreifender Zusammenhang, der das Ganze der Vereinigungen, in welchen sie standen, umspannte. Die Existenz auch als sinnvolle war ihnen gerade nicht das Höchste, denn das Allgemeine, welches diese freie Existenz konstituierte, übergriff und hielt sie. Für Abraham aber war der Sinn seiner Existenz diese Existenz selber, deshalb muß er um diese "oft besorgt" sein, "und schon deswegen besorgt seyn ..., weil die Art derselben", nämlich das Alleinsein im Nomadendasein, "neu für ihn war".

Abraham steht für sich allein und braucht zum Schutze auch "Götter", schreibt Hegel zunächst; gleich darauf

verbessert er sich aber: Abraham braucht "einen Gott für sich", also nicht etwa Götter, die Vereinigungen mit der Natur versinnlichen, sondern einen Gott, der ihn gegen die abgetrennte Natur schützt und, so formuliert Hegel hastig weiter, "der Herr seines ganzen Lebens ist". Hegel fragt jetzt noch nicht, wie es zu den im Text genannten Bestimmungen des Gottes komme, sondern er nimmt Abrahams Bedürfnisse unmittelbar auf.

Gleich am Anfang von 19v nun bestimmt Hegel den Zusammenhang zwischen Abrahams Lebensweise und seinem Gottesbegriff in meisterhaft knapper Weise in einem einzigen Teilsatz:

"Dieß Hinausblikken über das Gegenwärtige, diese Reflexion auf ein Ganzes des Daseyns zu welchem Ganzen auch die Nachkommenschaft gehörte charakterisirt das Leben Abrahams, und das Bild desselben im Spiegel ist seine Gottheit".

Abrahams Sorge, im Spiegel reflektiert, ist sein Gott. Reflexion heißt hier nicht nur Zurückbiegung, sondern als Antwort auf die sorgende Frage ist sie spiegelbildliche Verkehrung: Das Spiegelbild von Abrahams Sorgen und Nöten sind die Verheißungen, und das Spiegelbild seines Unendlichkeitsstrebens ist der von jeder endlichen Bestimmung reine Gott, der alles Beziehungsvermögen Abrahams an sich bindet. Die Zerrissenheit, die dann eintreten mußte, als Abrahams Nachkommen ihr Nomadendasein aufgaben und seßhaft wurden - ein Akt, der als Vereinigung mit Einzelnem schon per se als Abgötterei erscheint und durch vielfältige Gesetzgebung neutralisiert werden muß - hat Hegel in späteren Mss. behandelt. Die Bildung von Abrahams Gott hat Hegel hier genial einfach, aber vielleicht doch zu einfach beschrieben. Er

hat diese Darstellung später fallengelassen und in der Noahgeschichte in Nr. 77 die Theogenese noch einmal durchdacht.

Abrahams Leben ist ein "nomadisches Umherschweifen", welches sich nicht an Orte, Gegenstände oder Menschen bindet. Ein solches Sichbinden erst wäre ein wirkliches Hinausgehen über das Gegenwärtige, es würde Wiederkehr in der Veränderung stiften und damit Erinnerung und Voraussicht. Abrahams Existenz aber konzentriert sich, da sie sich an nichts Endliches bindet, auf den Durchgangspunkt der Gegenwart und hängt nur negativ, in der Sorge, in die Zukunft hinein. Diese Existenz hat keine Einrahmung, sie ist ein Punkt im Unendlichen; Abraham ist eine einzelne endliche, sub specie infinitatis unendlich kleine Gestalt auf dem Boden einer unendlichen Ebene und unter einem unendlichen Himmelsgewölbe.

Bei Abraham wird die Wahlfreiheit absurd: Abraham wählt nie, da er immer wählen können will. Er bestimmt sich nie, denn er will sich immer bestimmen können. Und doch muß er sich nun bestimmen: Er hat Bedürfnisse, "im Genuß war Abr. aufgewachsen ... vom Genuß hatte er sich nicht getrennt", er benötigt Wasser, Nahrung, er muß für Nachkommenschaft sorgen. Entweder also muß er Vereinigungen eingehen, oder er muß, um frei zu bleiben, auf alle Genüsse verzichten. Aber Abraham entscheidet sich nicht, sondern er zwingt die beiden Alternativen in seinem Gott zusammen. Seinem Leben wohnt eine starre, verhängnisvolle Konsequenz inne, von einer Änderung seines Lebensgesetzes kann überhaupt keine Rede sein. Er übersteigt nicht durch Arbeit und Vereinigung den Augenblick, sondern er überfliegt ihn im Gedanken. Abraham reflektiert seine Sorgen und Gedanken auf den Hintergrund des Unendlichen, und was sich dort in der Umkehrung zeigt, ist sein Gott, dem er sich unterwirft.

Durch den Wechsel einer Mannigfaltigkeit von punktuellen Lebenslagen und fremden Gegenständen hindurch muß das Ganze der Existenz Abrahams sich erhalten. Das Thema, welches Hegel hier behandelt, ist eigentlich überhaupt kein philosophisches im konventionellen Sinn. Als das der biographischen Identität ist es vielmehr ein typisches Romanthema - wie ja diese Manuskripte sich auch oft wie Romanbeschreibungen lesen. Dieses biographische Moment unterscheidet sie auch von den Schillerschen Aufsätzen aus der "Thalia" in jener Zeit, denen sie so viel verdanken.

Abraham erlebt, weil er eine isolierte Existenz lebt, die Augenblicke seines Lebens als unverbundene Mannigfaltigkeit; das einzige, was sie zusammenbindet, ist, daß er es ist, der sie durchlebt. Somit stellt sich die Frage nach der Selbstgewißheit in besonderer Weise, denn nur in absoluter Selbstgewißheit kann er seine Existenz vor der Mannigfaltigkeit ihrer Momente retten - eine relationale, vermittelte Einheit, wie sie sich im Zusammenleben durch Pflege des Ackers, durch Familie und Fortpflanzung als bestimmte endliche Identität herstellt, ist für Abraham ja nicht möglich. Abrahams Einheit bestimmt sich nicht durch das Mannigfaltige hindurch, sondern jenseits des Mannigfaltigen und gegen dieses.

Der Gott Abrahams ist ein spekulativer Gott, er bildet sich im Sichlosreißen Abrahams vom Irdischen, Endlichen. Sein Werden trägt sogar edle Züge, denn dieses Sichlosreißen geschieht aus einem Freiheitsbedürfnis heraus. In der Spekulation freilich holt der denkende Mensch sich aus der Entäußerung zurück; Abraham hingegen, um seine Einheit zu retten, projiziert sich an den Himmel und macht sich zum Sklaven des dort erscheinenden Bildes. Was für die Spekulation die Aufhebung der Selbstentäußerung ist, ist für Abraham dieser selber. Abraham ist nun hörig, er hat sein Ich in einem Andern - in einem Nichts.

Sich selber in Gestalt eines Nichts hörig zu sein, ist das Schicksal Abrahams.

Eine von einem unermeßlichen Himmelsgewölbe überspannte unermeßliche Ebene war Abrahams Erde, dieser Raum war sein Kosmos. Sein "Aufnehmen", d.h. seine Rezeption und seine tätige Reaktion "musten ebenfalls groß und unendl. seyn". Den Himmel und die Erde nahm Abraham nicht konkret und vielfältig auf, sondern als reine Totalitäten. Er reagierte nicht konkret auf sie, sondern mit dem Gedanken der unendlichen Einheit, der Negation alles Mannigfaltigen, denn Abraham kann ja, weil er selber endlich ist, nicht eigentlich unendlich reagieren, sondern nur mit einem abstrakten Unendlichen, mit dem Gedanken von ihm.

Zu den endlichen Gegenständen aber verhält Abraham sich entweder überhaupt untätig, er bebaut das Feld nicht usw., oder, wenn sie - Menschen oder Natur - ihn übermächtig bedrohen, reagiert er mit einem "Ganzen", er setzt ihnen seine Gottheit entgegen, "die nun eine Vorsehung ist" und als solche auch das bedrohliche Objektive beherrscht und es z.B. als Vorsehung zu dieser störenden Gestalt bestimmte, weil sie damit einen für Abraham verborgenen weisen Zweck verfolgt.

Abraham hatte die Heimat verlassen, um ganz frei zu sein; er war aber nicht selbständig, er hatte seine Einheit nicht in sich, sondern der bedurfte einer väterlichen Instanz außer sich, die ihm Sicherheit, Hilfe, Lenkung und Vorschriften gab, die "Herr seines ganzen Lebens" war. Abraham reflektierte nicht in sich, er besann sich nicht auf sich selbst, er lebte, wie ein verlorener Sohn weder von innen noch von außen gehalten, und in der Stille des Hains träumte er sich das Wunschbild eines Vaters zusam-

men, das genau zu seinen Sehnsüchten und Ängsten paßte, und das Autoritäre dieses Gottes war nur das Kehrbild der inneren Unselbständigkeit und Unreife Abrahams.

4. "Abraham in Chaldäa gebohren ..."
(29r - 32v; Schüler Nr. 66, vor Juli 1797; Nohl 371-73)

In dem Ms., welches wir jetzt betrachten werden, scheint Hegel verwirklicht zu haben, was er mit dem vorigen zu leisten ursprünglich vorhatte. Nr. 65 noch verliert sich am Ende in immer vergrübelteren Versuchen, die Herkunft von Abrahams Gott begrifflich zu fassen; Nr. 66 nun ist eine zügige Darstellung der Geschichte des alten Judentums, welche die Ergebnisse und viele Formulierungen von Nr. 63 und Nr. 65 übernimmt. Die Herleitung des Gottes ist durch eine knappe Bestimmung seines Charakters ersetzt, und der Genuß als Faktor bei Abrahams Bildung ist stärker ins Spiel gebracht.

Das Ms. hätte in dieser Gestalt den Endpunkt von Hegels Beschäftigung mit Israels Geschichte bilden können. Stattdessen fängt Hegel in Nr. 70 und Nr. 71 erneut an, Material zu sammeln und macht dabei Nr. 63 und Nr. 65 für weitere Bearbeitungen unbrauchbar. Endlich streicht er bei der Niederschrift von Nr. 79 das Ms. Nr. 66 so radikal zusammen, daß von der alten gedanklichen Substanz nichts mehr übrig bleibt. Die Themen zwar bleiben, aber der Ausgangspunkt hat sich verändert, und von dem Gebäude der reellen Wertung von Israels Geschichte bleibt kein Stein mehr auf dem anderen. Ein rätselhafter Bruch ist zwischen Nr. 66 und Nr. 70 geschehen, und wir wollen im weiteren Verlauf der Arbeit versuchen, ihn so gut es geht zu erhellen. Äußerlich zeigt dieser Bruch sich zunächst darin, daß die Mss. ab Nr. 70 von Bitterkeit und Abscheu durchtränkt sind, während die früheren von Polemik fast frei sind. In Nr. 66 hat Hegels Schätzung der jüdi-

schen Geschichte ihren Höhepunkt erreicht; umso tiefer ist der Sturz. Solche Worte, wie sie noch in Nr. 66 fallen, daß die Juden als Helden gekämpft hätten, oder, daß dem gläubigen Juden seine Religion nicht positiv gewesen sei, wären in späteren Mss. undenkbar.

Das Ms. beginnt wie das vorige mit dem Weggang Abrahams aus Chaldäa. Der Gedanke führt von dem "einförmigen Genuß", in welchem Abraham aufgewachsen war, zur "Vereinigung alles dessen, was er that, was er war", welche er "als ein Ganzes, großes Objekt" anschaute und "genoß". Die Naturgötter hatte er hinter sich gelassen, und sein neuer Gott war nun "jenes große Ganze", welches ihm jetzt zum Bewußtsein kam.

Um das Werden dieses Gottes zu schildern, hatte Hegel im vorigen Ms. sich des zweiten der beiden priesterschriftlichen Bundesschlüsse, des abrahamitischen, bedient; in Nr. 77 wird er den noachischen aufnehmen. Hier, in Nr. 66, haben wir deutlich ein Übergangsstadium vor uns: Die Theogenese ist ganz zurückgedrängt und auf die Aussage, daß "jenes große Ganze ... izt in ihm zum Bewustseyn" kam, beschränkt. Die Bestimmung des Gottes als jene "Vereinigung alles dessen, was er that, was er war", ist verhältnismäßig abstrakt; Fragen, die Hegel sich im vorigen Ms. stellte, wie nämlich man sich diese Objektivierung vorzustellen habe, und weshalb sie eigentlich geschehen sei, sind gar nicht aufgekommen, und es sieht fast so aus, als klammere Hegel bewußt diese an sich unentbehrlichen Fragen aus, um endlich weiterzukommen.

Die wichtigste Funktion des Gottes, die ihn in Nr. 65 eigentlich erst hervorgebracht hatte, ist nur kurz genannt: "jene Einheit selbst war nur die Sicherheit seiner Existenz seines Lebens ausgedehnt auf seine Nachkommen". Die Objektivität des Gottes ist gegenüber dem

vorigen Ms. deutlich zurückgenommen: "in seiner Gottheit diente ihm alles; indem er ihr folgte, folgte er seinem Ganzen, indem er aufopferte, opferte er sich selbst auf." "Sich selbst" ist dativisch zu nehmen; damit haben wir ein Identitätsverhältnis, und die Objektivität des Gottes ist merkwürdig ungesichert, denn in Nr. 66a scheint es fast so, als sei dieses Identitätsverhältnis den Juden zum Bewußtsein gekommen.

Hier wie durch das ganze Ms. hindurch sehen wir eine Tendenz, die Kritik, die in den bisherigen Mss., wenn auch meist implizit und ohne Polemik, am jüdischen Geiste geübt wurde, zurückzunehmen. Merkwürdig ist das schon deshalb, weil sich schon im nächsten Ms. Nr. 70 die entgegengesetzte Tendenz durchgesetzt hat, welche dann bis zum letzten Ms. Nr. 82 uneingeschränkt das Feld behaupten wird. Hier noch in Nr. 66 nimmt Hegel Mendelssohns Diktum über die jüdischen Gesetze sachlich auf; er hält es zwar für falsch, zieht daraus aber keine weiteren Konsequenzen. In Nr. 79 und mehr noch in Nr. 82 dann wischt Hegel Mendelssohns Argument mit einer großzügigen Geste der Verachtung vom Tisch.

Hegel kommt dann, Josephus deutend und den Stoff aus Nr. 63 in entschärfter Form aufnehmend, auf die jüdischen Sekten zu sprechen:
"Sekten, Essener, Sadduceer, entstanden dadurch, daß jene Einheit nimmer genügte, als die Kraft der Menschen in sich selber zurükgedrängt wurde, als sie über sich reflektirten und in sich selbst Einheit des Wesens schaffen wollten."

Die Sekten begreift Hegel als verschiedene Wege, mit dem Nebeneinander des Allgemeinen, das "nimmer genügte", und

der subjektiven Einheit zu leben. Schon am Schluß von Nr. 63 hatte Hegel sein generelles Verwerfen der Versuche, "innre(s) Leben" zu schaffen, eingeschränkt, als er nämlich auf den Täufer und auf Jesus zu sprechen kam. Jetzt in Nr. 66 ist dieser Prozeß weiter fortgeschritten, und es scheint nun fast, als hätten die Juden in der Reflexion-in-sich sich vom Banne Abrahams, der nur eine ihm äußere Einheit zustandebrachte, gelöst; in Nr. 66a jedenfalls ist dieser Sachverhalt eindeutig.

Daß der Kampf um äußere Unabhängigkeit und der um "d. väterl.en Gebote" zusammenfielen, konstatiert Hegel ohne jede Polemik. Wie fern dieser Ton dem der späteren Arbeiten steht, zeigt ein Vergleich der Schlußpassagen von Nr. 66 und von Nr. 79/82: Hier kämpfen die Juden als Helden, denen der Dienst an ihrem Gott zum inneren Eigentum geworden ist, - dort werden sie, nachdem sie alles Heilige besudelt und die Natur gemordet haben, endlich von ihren eigenen Schandtaten erdrückt. Hier hat das Volk seinen objektiven Gott in sein Eigentum zurückgenommen und kämpft für die Freiheit als solche, - dort "wurde ihr Handeln zur unheiligsten Raserei, zum wüthendsten Fanatismus" (N 260).

5.
"Als der Staat und das Volksglük ..."
(32 rb; bei Schüler nicht eigens aufgeführt; von uns gezählt als Nr. 66a, etwa zeitgleich mit Nr. 66; unveröffentlicht, Text im Anhang)

Dieser Zusatz zu Nr. 66, welcher unter einer späteren Korrektur, welche ungefähr das obere Fünftel der Spalte einnimmt, notiert ist, kann keiner der späteren Überarbeitungen zugerechnet werden; den Schriftzügen nach zu urteilen, ist er, wie oben gesagt, ungefähr zeitgleich

mit Nr. 66. Nr. 66a ist durch Verweisungszeichen an "daß jene Einheit nimmer genügte", eine Zeile über der Anschlußstelle von Bl. 42 ra, syntaktisch glatt angeschlossen. Der Schluß des Einschubs läßt sich syntaktisch nicht integrieren. Es scheint so, daß Hegel wie öfters auch hier syntaktisch passend einsetzt, um dann in der Weise einer Anmerkung fortzufahren. Dieselbe Erscheinung, durch nachträglichen Eingriff hergestellt, zeigt sich noch einmal innerhalb des Zusatzes selbst.

"Trümmer" ist femininum singularis. Im GdChr kommt diese Form ein zweites Mal vor: N 289 schreibt Hegel über die Vergebung der bösen Tat: "die Tat besteht zwar noch, aber als ein Vergangenes, als ein Fragment, als eine tote Trümmer".

Hegel gibt in Nr. 66a eine gegenüber dem Hauptmanuskript etwas andere und präzisere, auch weiterreichende Erklärung für die Reflexion in sich. Als "jene Einheit nimmer genügte," als der Staat in Trümmern lag, reflektierten die Menschen über sich, und es entstanden Sekten. Reflexion "über sich" zielte auf die theoretische und objektivierende, Reflexion "in sich" auf die praktisch-subjektive Seite des Vorganges.

Im Zusatz allerdings ist die Positivität, die auch im Begriff der Reflexion "über sich" noch enthalten ist, weiter reduziert. Der Zusatz nämlich geht der Sache nach weiter als der äußere Ablauf zu erkennen gibt. Als die Juden für die bestimmte Freiheit, ihrem Gott zu dienen, stritten, sagt Hegel, entdeckten sie, daß sie eigentlich für die Freiheit überhaupt stritten; das wiederum befähigte sie, um und nur um dieser Freiheit willen das Gesetz zu brechen. Dem sachlichen Gewicht der Aussagen nach müssen wir aber das dritte Glied dieser Reihenfolge an das erste anschließen: Nicht um der Freiheit überhaupt willen

nämlich durchbrachen die Juden ihre Gesetze, sondern "in ihren Kriegen mit den Syrern", um der bestimmten Freiheit willen, ihrem Gott zu leben. Das Kämpfen für die Freiheit überhaupt, das zweite Glied also, übergreift dann das pharisäische Brechen des Gesetzes um des Gesetzes willen.

Als die Juden imstande waren, um des Gesetzes willen das Gesetz zu brechen, war die Positivität ihrer Religion vernichtet. Als sie dann sahen, daß sie im Kampf um die Religionsfreiheit für die Freiheit überhaupt kämpften, war die Objektivität ihrer Religion aufgehoben. Die Religion war nicht mehr das alles Umgreifende, sondern es gab jetzt etwas, von welchem diese selber umgriffen wurde, nämlich die "Freiheit überhaupt".

Der Sache nach werden in Nr. 66a die Juden neben die bewunderten Griechen gestellt: Die freie Subjektivität haben sie zwar nicht wie die Griechen unmittelbar, aber sie haben sie sich dafür erkämpft und geschichtlich vermittelt.

Nohl hat die extremsten Äußerungen Hegels über den GdJ - Nr. 66a, Nr. 70, größtenteils Nr. 71 und schließlich Nr. 78 - in seine Edition nicht aufgenommen. Es scheint fast, als wollte er Hegel auf eine "mittlere Linie" festlegen, auf welcher der Anschein einer bestimmten und konsequent verfolgten Konzeption erhalten bliebe. In Wirklichkeit unterlag Hegels Anschauung dramatischen Wechseln. Die sachliche und distanzierte Haltung, die gleichwohl von einem gemäßigten Antijudaismus bestimmt war, hinter welchem ein Amalgam von lutherischer Rechtfertigungslehre und kantischer Ethik steckte, wurde abgelöst von teils mitfühlender Anteilnahme, welche sich in Nr. 66a zu offener Bewunderung steigerte; danach er-

folgte ein Absturz in Abscheu und Entsetzen, welchem ein mehr als zwanzig Jahre dauerndes Schweigen über die Juden folgte.

6. "Zu Abr. Zeiten ..."
(Bl. 18vb - 20vb; Schüler Nr. 70; nicht vor Dezember 1797; unveröffentlicht, der Text im Anhang.)

Aus dem Sommer und Herbst 1797 sind uns keine Arbeiten Hegels zum GdJ bekannt; er scheint auch keine verfaßt zu haben. Die kleinen systematischen Arbeiten Nr. 67 und Nr. 68 sowie das Ms. Nr. 69 "Liebe" hat Gisela Schüler in diesen Zeitraum verlegt. Im Fragment Nr. 68, dessen Anfang verloren ist, nimmt Hegel einmal auf die Juden Bezug, ohne sie freilich zu nennen:
"so wie sie mehrere Gattungen kennen lernen, die ihnen nt feindl. sind, nehmen sie mehrere Götter in ihr Pantheon auf ... Ein Volk das alle fremden Götter verschmäht, muß den Haß des ganzen menschl.en Geschlechtes im Busen tragen." (N 377)

In diesem Vorwurf des odium humani generis haben wir schon ganz den Ton der Mss. ab Nr. 70. Das Ms. Nr. 68 ist noch im Sommer 1797 entstanden; irgendwann in diesem Sommer, jedenfalls nach dem Juni und vor dem Herbst 1797, muß eine entscheidende Änderung in der Stellung Hegels zum GdJ erfolgt sein. Hegels Gedanken sind nun von einer Leidenschaft bewegt, welche die historischen Sachverhalte zu beliebig deutbarem Spielmaterial herabdrückt und die bei den Juden buchstäblich nichts mehr finden kann, was nicht verworfen werden muß.

Drei Gruppen von Texten lassen sich in unserem Ms. unterscheiden: Unmittelbare Marginalien zu Nr. 65, dann als Haupttext einen Entwurf der Abraham-Geschichte und

schließlich eine Reihe von Randnotizen, die inhaltlich sich an den Text der linken Ms.-Spalte anschließen, aber mehr um einem Ordnungsprinzip zu folgen als sich dem Text wirklich einzuordnen.

"Zu Abr. Zeiten Städt. - u. Nomaden -" beginnt Hegel; nachträglich setzt er noch hinzu, die Nomaden hätten "nicht mehr Platz nebeneinander"gehabt. Hegel hat hier offenbar Gen. 13/1-7 aufgenommen, wo erzählt wird, wie Abraham und Lot sich trennten. Für die "Städte" kann man das Ende von V.7 heranziehen" "so wohnten auch zu der Zeit die Kanaaniter und Pheresiter im Lande."

Was nun diese Trennung Abrahams von Lot mit dem doch schon längst vorher geschehenen Weggang Abrahams aus Haran (Gen. 12,1-6) zu tun haben soll, bleibt im Dunkel. Abraham nun, schreibt Hegel, riß sich von seiner Familie los, ohne Not, nur aus einem "Trieb zur Unabhängigkeit"; - "der erste Akt, wodurch er sich unabhängig, als Stammvater s Volkes macht, war e Trenng". Abraham hat also, als er seine Familie verließ, die Liebe aufgegeben. Ein Vertriebener hat sie nicht aufgegeben, denn die Entzweiung ist schon vorher geschehen, und der Vertriebene verläßt sein einstiges Vaterland, um ein neues zu finden. Abraham verläßt sein Vaterland, weil er kein Vaterland haben will.

Später kritzelt Hegel noch in winziger Schrift zwischen die Zeilen: "sie kam in Noth, sie flohen um sie retten bewahren zu können (alle nahmen ihre Götter mit)"; daran ist angeschlossen: "keine Spur einer polemischen Einrichtg. - Abr. Beschneidung". Die griechischen Kolonisten flohen also, um die Liebe zu bewahren und zu retten, während Abraham auswanderte, um sich von ihr zu befreien. Die Kolonisten nahmen ihre Götter mit, Abraham ließ sie zu Hause. Bei den Kolonisten zeigt sich keine

Spur einer polemischen Einrichtung, durch welche sie sich von ihren neuen Umbewohnern abgesondert hätten, während Abraham sich durch die Beschneidung ein Zeichen der Unterschiedenheit gegeben hat.

"Abr. ging um frei zu seyn; diesen Anstrich hatte seine Gottheit". Abrahams Gott ist die Negation der Volks-, Natur- und Familiengötter. Er ist zunächst die bloße Verneinung; der Kern, Garant und Ermöglichungsgrund von Abrahams Freiheit. Er ist nicht, wie die anderen Götter, angescheute Vereinigung, sondern im Gegenteil Isolierung. Verglichen mit den anderen Göttern ist Abrahams Gott ein Anti-Gott.

Hegel schildert weiter, wie Abraham alles vermied, was ihn in ein Verhältnis mit anderen Menschen hätte setzen können - "und doch brauchte er Korn, hieng insofern ab von den Städtern - Isak baute Korn". Die "Städter" sind einfach die Seßhaften. Die Antinomie von Freiheit und Sicherheit lebt hier weiter. - Hegel notiert sich dann die beiden wichtigsten Vorwürfe gegen Abrahams Gott: Ausschließlichkeit und die Bestimmtheit durch Herrschaft und Knechtschaft. Abrahams Gott soll der einzige sein, und das jüdische Volk das einzige, welches einen Gott habe.
Der Gott soll über alles herrschen, Abraham will über seine Familie herrschen, das Volk Israel über alle Völker.
Das ist ein Anspruch, dem keine Wirklichkeit entspricht. Abraham sei ein Tyrann in Gedanken, das realisierte Ideal der Herrschaft sei sein Gott, schreibt Hegel. - Merkwürdig, daß Hegel wenig später Gen. 29 "Isak bei Laban" vermutet - man kann sich vorstellen, daß Isaaks Zweitältester solche Ambitionen seines Vaters nicht gern gesehen hätte.

Die "Objektivität Gottes" sieht Hegel in Ex. 20,19f. belegt, wo die Israeliten am Sinai vor der Erscheinung Gottes Todesfurcht hatten. Der Gott ist dem Volk nicht immanent. Er weilt nicht im Leben seines Volkes, sondern dieses Leben orientiert sich nur nach ihm als einem äußeren Punkt. Das Volk ist ein äußerliches Eigentum seines Gottes. Das vom Gott bestimmte Handeln entspringt einem Befehl und nicht der Subjektivität des Handelnden, es ist somit heteronom und nur der Legalität verpflichtet. In diesem Rechtsverhältnis zum übermächtigen Gott zeigt sich die Trennung von ihm. Schon bei Abraham sieht Hegel das Recht in den Dienst der Absonderung genommen: "... er (sic!) nahm von dem gutmeinenden Ebron den BegräbnißPlaz für Sara schlechterdings nicht schenken lassen ...". Wie das zu verstehen ist, sagt die Parallelstelle in Nr. 79: "er hielt an seiner Absonderung fest ... Wo sonst was brauchte, so kaufte er; von dem gutmüthigen Ebron lies er sich den BegräbnißPlaz für Sara schlechterdings nicht schenken, um keine dankbare Empfindung gegen einen ihm gleichen Mann sich aufzuladen." (N 246 f.)

7. "Fortschreiten der Gesezgebung mit erweiterter Trennung"

(Bl. 21rb - 24vb; Schüler Nr. 71; 1798, nicht vor Dezember 1797; nur auszugsweise veröffentlicht. Der vollständige Text im Anhang.)

Hegel muß dieses Ms., eine Materialsammlung ähnlich dem vorigen, kurz nach Nr. 70 niedergeschrieben haben; daß es nicht älter ist als Nr. 70, zeigt der ganze Inhalt. Andererseits ist es keine einfache Fortsetzung.

Der Text beschäftigt sich, wie schon sein Anfang sagt, mit dem "Fortschreiten der Gesezgebung" Gottes von Noah

über Abraham bis zum mosaischen Dekalog. Erweiterte Trennung erfordert ein Fortschreiten der Gesetzgebung, und die fortschreitende Gesetzgebung sanktioniert immer mehr Trennungen von Gott, den Menschen und der Natur. Das noachische Blutverbot setzt schon eine Todfeindschaft zwischen den Menschen und den Tieren voraus. Solche Entzweiungen - Brudermord, Sintflut usw. kann man noch hinzufügen - schufen einen, um einen Durkheimschen Begriff zu gebrauchen, "anomischen" Zustand, welcher durch das Zerbrechen eines Verhältnisses der gesetzlichen Regelung bedürftig geworden war. Das vorherige Verhältnis, wenn man es vom jetzigen aus als unmittelbare Einigkeit nehmen will, hatte nichts anomisches an sich, denn da nichts geregelt werden mußte, existierte für diesen Bereich der Begriff eines Gesetzes im jetzigen Sinne überhaupt nicht. Das Gesetz verhindert nun, daß die Entzweiten sich gegenseitig zerstören. Sie sind die Grundlage, auf welcher Gott, die Menschen, die Tiere und die Natur miteinander weiterleben können. Die Gesetze sind ein Segen Gottes und zugleich Gesetze der Not, denn indem sie den Krieg hemmen, institutionalisieren sie die Feindschaft. Die Formalisierung, Regulierung, rituelle Vermittlung hat etwas Dauerhaftes an sich, welches eine Rückkehr zur alten Unbefangenheit unmöglich macht. Erst die Not erfindet das Gesetz, es setzt Entzweiung voraus.

Die Vervielfältigung der Trennung in der Entfaltung der Kultur bedeutet jedoch nicht schon "höhere Noth". Die Trennung nämlich hat eine zweite ihr entgegengesetzte Seite: Im Bewußtsein der Möglichkeit der Lüge z.B. erst entsteht ein Begriff von Wahrheit, im Bewußtsein der Möglichkeit des Ehebruchs erst ein Begriff von ehelicher Treue, im Bewußtsein der Möglichkeit des Tötens erst ein Begriff von Leben.

Die Notiz "höhere Noth, mindere Trenng. - größere Trenng., mindere Noth" ist nun keineswegs jene ebenso dunkle wie elegante Formel, als welche sie erscheinen mag. Wie sie zu verstehen ist, hat Hegel schon dadurch deutlich gemacht, daß er nun nachträglich an die Noah-Notiz die Worte "höchste Noth" und an die Abraham-Notiz die Worte "mindere Noth" anhängte. Wir haben also gar keine Gleichung vor uns. Vielmehr zeigt das noachische Blutverbot höhere Not und mindere Trennung und Gottes Verheißung an Abraham größere Trennung und mindere Not an.

Bei Noah herrschte also bei minderer Trennung höhere Not - warum? "dort im Aufgang der Kultur, weil weniger verbunden war". Die mindere Trennung, die dort herrschte, war die zwischen Noah und der Natur bzw. der Tierwelt. Die konstitutionelle Feindschaft, die Gott durch sein Blutverbot zwischen Noah und die Tiere setzte, löste die anarchische Feindschaft, welche nur die gegenseitige Vernichtung kannte, ab. Es war nun eine Übereinkunft zwischen Noah und den Tieren gesetzt, d.h. eine Weise der Verbundenheit. Die Entzweiung, die mit der Sintflut zwischen Noah und der Natur geschehen war, schuf deshalb "höchste Noth", weil sie durch keine anderen Bande - der Familie usw. - gemildert war. Nun sind diese Bande zugleich Vereinigungen und Trennungen. So war mit der Trennung von der Natur "höchste Noth" gerade auch deshalb eingezogen, weil sonst so wenig getrennt war; - genauer gesagt: weil sich außer dem grundlegenden Verhältnis zur Natur noch nichts gebildet hatte, was in ein spannungsvolles Verhältnis von Trennung und Vereinigung hätte auseinandertreten können. So erklärt sich auch die nächste Erläuterung Hegels: "... in höherer Kultur kan bei mannichfaltigerer Trenng. mindere Noth sein, weil noch immer vieles vereinigt ist ...".

Wir kommen nun zu Hegels Deutung des Exodus-Berichtes. Die Juden beginnen nicht mit einer Heldentat, daß sie sich etwa mit Gewalt erhoben und ihren Auszug blutig erzwungen hätten. Die großen Taten geschahen vielmehr nur in ihrer Phantasie. Hier sehen wir die Nähe zum Geiste Abrahams und Noahs. Den Juden wirft Hegel hier nicht vor, daß sie Böses getan hätten, sondern daß sie nichts getan haben, und das nicht wegen menschlicher Skrupel, sondern aus Feigheit. Wegen seiner Konstruktion des jüdischen Gottes muß Hegel die spektakulären Begebnisse von Ex.1-12 auf das Konto der Phantasie schreiben. Damit aber läuft die gesamte damalige Geschichte Israels Gefahr, im Nebel der Phantasie zu verschwinden, und Hegel muß sich fragen lassen, mit welchem Recht er die Passivität usw. der Juden nicht ebenfalls als Phantasieprodukt aufgefaßt habe. Die jüdische Feigheit, Passivität usw. als Inhalt jüdischer Phantasie muß dann freilich als absurd erscheinen, und die Konsequenz, daß es sich um theologische Reflexion handle, liegt dann ganz nahe. Auf einen Schlag aber wäre damit Hegels Konzeption in Scherben gewesen. Hegel scheint sich dieses Dilemmas bewußt gewesen zu sein; als er nämlich in Nr. 79 diese Stelle aufnimmt, läßt er "in ihrer Phantasie" weg. Auf den Begriff der Phantasie hat er gleichwohl nicht verzichtet, sondern ihn zu einem nur scheinbar durchsichtigen Satz ausgebaut: "Wie wir diese Begebenheit mit unserm Verstande auffassen könnten, davon kan wie bei dm vorhergehenden hier gar nicht d. Rede seyn, sondern wie sie in der Phantasie der Juden vorhanden war, so hat ihr Geist dabei gehandelt." (N 248 f.)

Es sei, meint Hegel nun, den Juden nicht vorzuwerfen, daß sie den Auszug aus Ägypten erzwangen, denn "die Gewalt, gegen deren Angriff man vertheidigt, rechtfertigt Tod und Verderben". In diesem Kampfe haben beide Gegner

das gleiche Ziel, nämlich das Leben des Andern, und jeder hat den gleichen Einsatz, nämlich sein eigenes Leben, und "so hat jeder gleiche Rechte". In diesem Textstück bekommen wir die ersten Anfänge des später so bedeutungsvollen Motivs des Kampfes auf Leben und Tod zu sehen. Nun setzten aber die Israeliten gerade nicht ihr Leben daran, die Freiheit zu gewinnen, und die Ägypter haben gerade nicht die Möglichkeit, mit den Israeliten ums Leben zu kämpfen. So wurden die Israeliten zwar von den Ägyptern befreit, aber sie kamen dafür nur in die Knechtschaft ihres Gottes, der sie befreit hatte. Die innere Freiheit dagegen blieb ihnen versagt, denn sie waren den Beweis, daß diese ihnen wichtiger wäre als ihre physische Existenz, schuldig geblieben. - Ihr Gott nun, der sie den Ägyptern entrissen und sie in sein Eigentum gebracht hat, ist ein unendliches Subjekt, der Inbegriff aller Wahrheit und alles Rechts, während den Juden selbst nichts außer dem, was ihnen nun einmal das wichtigste war, ihrem reinen animalischen Dasein bleibt, welches aber ganz von Gott abhängt.

Die Passage nun, wo Hegel von der Nichtigkeit der Juden als Staatsbürger, von ihren vielen Reinheitsgeboten und der Reinheit der Unschuld und der Reinheit der Verdorbenheit spricht, hat einen nicht uninteressanten Entstehungsprozeß hinter sich. Zunächst spricht er nur von der Abhängigkeit der Juden von Gott, die durch das Fehlen der politischen Freiheit geprägt sei, und von den vielen Reinigungsvorschriften. Diese beiden Bemerkungen gehörten ursprünglich wohl lose zusammen, denn die Reinigungsvorschriften zählen sehr wohl zu den Handlungen, die "in Bezug mit Religion gebracht werden". Nun entwickelten die beiden Gedanken ein Eigenleben und machten sich selbständig: Bei der ersten Notiz erwies sich der Erklärungsgrund, d.h. die Nichtigkeit der Juden als Staatsbürger, selber als erklärungs- und begründungsbedürftig;

mit der Ergänzung "als Staatsbürger nts neyn, keine Freiheit ..." usw. rückt nun der politische Zustand Israels in den Vordergrund und das Gottesverhältnis auf den zweiten Platz. Ähnlich die Entwicklung des zweiten Stückes: Zum Stichwort "Menge Reinigungen" hat sich Hegel zuerst den Aphorismus notiert, nach welchem es eine Reinheit der Unbefangenheit gebe und eine Reinheit der Verdorbenheit. Diesen Aphorismus erweitert er nun nachträglich, nachdem er die Ergänzung "als Staatsbürger nts seyn ..." schon niedergeschrieben hat, in die beiden entgegengesetzten Richtungen der Verbildlichung und der Abstraktion und verschiebt dadurch den Schwerpunkt des Gedankens von der auslösenden Frage der vielen Reinigungen zu dem dahinterstehenden Problem der "Trenng. der Welt von sich".

Das Problem nun, wie es neben Gott als der absoluten Totalität noch ein endliches Sein geben kann, wo doch nur entweder das Endliche im Unendlichen verglühen kann oder, wenn es neben dem Unendlichen besteht, dieses begrenzt, also verendlicht wird, sieht Hegel bei den christlichen Heiligen so aufgelöst, daß diese auf ihr Sein Verzicht tun und ihnen ihr nacktes Sein als solches die Sünde ist. Sie versuchen es daher in seinem Stolz und in seinem Bestand zu vernichten, "damit d. Gottheit sey". Den Juden dagegen "ertheilte" die Gottheit "auch noch ein Seyn"; sie "entäußert" einen Teil von sich, und dieses Entäußerte ist das Sein des Menschen. Dieses Sein entspringt aus dem Sein Gottes; der Mensch gehört somit Gott und ist ihm "heilig", ist sein Eigentum. Weil Gott das Sein des Menschen als sein eigenes weiß, gibt er dem Menschen Vorschriften, wie er jenes bewahren und reinerhalten soll. Wenn den Juden, wie Hegel immer wieder sagt, ihr nacktes Sein ihr Wesen ist, dann ist ihr Wesen nicht aus ihnen selbst, sondern von Gott, und des-

halb muß alles in Beziehung auf die Gottheit sein. So stoßen wir auch hier wieder auf das grundsätzliche Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft, dessen Begriff Hegel sich offenbar in dieser zweiten Phase seiner Beschäftigung mit dem GdJ aneignete. Philosophiegeschichtlich ist dieser Begriff viel älter. Hegel nun sieht ihn von Anfang an im Lichte des modernen Eigentumsbegriffs; so ist verständlich, daß er ihn später in der "Phänomenologie des Geistes" auf die Sklaverei münzt.

8. "Mit Abraham, dem wahren Stammvater ..."
(Bl. 25ra - 27ra, Schüler Nr. 77, Sommer/Herbst 1798, N 243-245)

Dieses Ms. ist im Ursprung eine Reinschrift; kurz nach der Niederschrift unterzieht Hegel das Ms. einer umfangreichen Überarbeitung. Das Ms. ist nicht leicht einzuordnen. Trotz seiner geschlossenen Form scheint es Fragment geblieben zu sein. Das mag der Grund gewesen sein, weshalb Hegel danach B. 27v und 28r frei gelassen hat und Nr. 78 erst auf Bl. 27v notierte: Er wollte sich die Möglichkeit, Nr. 77 doch noch fertigzustellen, offenhalten. Auch die Disposition des Inhalts ist eigentümlich: Die Einleitung handelt von Abraham als dem Schicksalsstifter seines Volkes, und das folgende Ms. erzählt, wie einst die Entzweiung in die Welt kam, also die Vorgeschichte dessen, was die Einleitung einleiten soll. Es ist, wie wenn im ersten Teil des "Faust" nach der Kerkerszene die Gartenszene das Stücke beschlösse.

Das Einordnungsproblem hat Nohl so gelöst, daß er Nr. 77 dem Ms. Nr. 82 vorangestellt hat - eine inhaltlich zunächst ganz überzeugende Lösung. Dennoch bleibt sie eine Entscheidung des Herausgebers, und wir werden sehen, daß sie nicht richtig ist. Man kann zwar sagen, daß die

Einleitung von Nr. 77 eine Fortsetzung entsprechend der Art von Nr. 79 (bzw. in Nohls Ausgabe der überarbeiteten Fassung Nr. 82) erfordere, aber daraus läßt sich nicht schließen, daß Nr. 79 tatsächlich diese Fortsetzung sei; das ist sogar ganz unwahrscheinlich, denn zwischen Nr. 77 und Nr. 79 liegen zwei leere Seiten und ein weiteres Ms., und es fehlt jede Verklammerung; auch können wir die Reihenfolge der Mss. wegen des kurzen Zeitraumes, in welchem sie entstanden, nicht mit letzter Sicherheit bestimmen. Ferner wissen wir nicht, wieviele Arbeiten aus dieser Zeit verloren sind - Nr. 69/84 z.B. ist ja offenkundig Fragment.

In Nohls Edition ebenso wie in der Kapsel 11 des Hegel-Nachlasses der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek ruhen die Mss. 77, 78 und 79/82 zwar in unmittelbarer Nachbarschaft, aber diese Nachbarschaft verdanken die ersten beiden Mss., die derselben Bogenlage angehören, und das dritte ja der ordnenden Hand Nohls. Niemand weiß, wie die Hefte in Frankfurt, wie sie in Jena geordnet waren, in welchem Zustand sie die Plünderung durch die Franzosen überlebten, und wie schließlich, um die weiteren Stationen zu überspringen, die - jedenfalls wohlbedachte - letzte Ordnung jener Papiere im Haus Am Kupfergraben gewesen war, ehe der Nachlaß der individuellen Benehmen der Schüler Hegels anheimfiel und verwirrt, dezimiert und zerstreut wurde.

Nr. 79 dann setzt völlig neu ein, ohne in irgendeiner Weise Nr. 77 vorauszusetzen, ohne auf Nr. 77 oder seine Einleitung irgendwie Bezug zu nehmen. Inhaltlich fehlt der Übergang von der Entzweiung Noahs zu der Abrahams. Wie sollte es denn möglich sein, daß Abraham, obwohl der unverkennbar als Jude gezeichnete Noah die Entzweiung schon verewigt hatte, dennoch in Chaldäa einen Zustand ursprünglicher Einheit verlassen konnte und noch

einmal alle Bande lösen mußte, die doch zu Noahs Zeiten schon für ewig zerrissen waren? Die anfängliche Zerreissung trägt in Nr. 79 ganz andere Züge als in Nr. 77, denn sie ist die freie Tat Abrahams. Zwar findet sich, wie wir schon sahen, eine Unausgeglichenheit zwischen Abrahams- und Noah-Motiv schon in Nr. 77 selber, aber der präzise Widerspruch, daß Abraham von einer doch schon durch die Sintflut zerstörten Einigkeit ausging, tritt hier nicht ein. Der Widerspruch in Nr. 77 ist ja vielmehr der, daß Abraham zum Schicksalsvater des Volkes Israel erklärt wird, dieses Schicksal selber aber durch Noah bestimmt wird. Es kann an diesem Widerspruch, daß die Tragödie eigentlich schon vorbei ist, noch ehe der Held die Bühne betreten hat, liegen, daß Hegel das Ms. nicht weiterführte.

Hegel scheint den weitausgreifenden Plan, die jüdische Geschichte mit der Sintflut beginnen zu lassen, um sie dann bis zur Zerstörung des letzten Tempels darzustellen, in jener Zeit tatsächlich gehabt zu haben. Schon in Nr. 64 finden wir zwei Vorarbeiten; in Nr. 71 hat Hegel sich dann das noachische Blutverbot notiert. Aber wir haben in Nr. 77 nur die Grundmauern eines Gebäudes vor uns, welches Hegel in dieser Weitläufigkeit nicht mehr aufführte, sondern sich mit einem bescheideneren Grundriß begnügte.

In der Einleitung formuliert Hegel den Begriff des Schicksals, welches er durch die jüdische Geschichte verfolgen will. Der Schicksalsbegriff ist ein allgemeiner und nicht auf die Konkretion des jüdischen Schicksals beschränkt. Das jüdische Schicksal entspringt keiner inneren (Volkscharakter) oder äußeren (Klima, Landschaft) Vorbestimmung; es geht vielmehr von einem Menschen aus, dem Stammvater seines Volkes, mit welchem dieses Volk in die Ge-

schichte eintritt, und der allen folgenden Generationen einen charakter indelebilis eingeprägt hat. Die Bedeutung, welche Abraham als Paradigma jüdischen Schicksals hat, ist hier in einer jede Relativierung ausschließenden Eindeutigkeit ausgesprochen.

Das Schicksal eines Volkes besteht, wie gesagt, nicht in äußeren Umständen, in politischen Glücksfällen und Niederlagen; im Gegenteil stellt Hegel diese Umstände und das Schicksal gegeneinander. Entsprechend den Umständen erscheint das Schicksal in verschiedener Gestalt; welche Umstände er hier vor Augen hat, hat Hegel in einem parallelismus membrorum formuliert. Diese Umstände sind es, in denen sich das jüdische Schicksal verwirklicht. Was ist nun das Subjekt der jüdischen Geschichte? Ein dreieiniges, nämlich Abraham et semen ejus, d.h. erstens Abraham, zweitens das Volk Israel und drittens die Einheit beider, nämlich Abrahams Geist, der zugleich der Geist seines Volkes ist.

Versprach der erste Absatz eine Geschichte des Volkes Israel von Abraham an, so verspricht der zweite einen Überblick über die Zeit vom "Verlust des Naturzustandes" bis zum Beginn der Abrahamsgeschichte. Den "Verlust des Naturzustandes" bewirkt die Sintflut. Man kann sich hypothetisch fragen, weshalb Hegel, um den Verlust des Naturzustandes darzustellen, nicht die immanent sehr viel passendere Paradiesvertreibung genommen hat, sondern die Sintflut, also ein Strafgericht, welches er für seine Zwecke umdeuten mußte. Zwei Gründe sprechen für die Sintflut- und gegen die Paradiesgeschichte: Erstens läßt die Sintflutgeschichte sich leichter säkularisieren, und zweitens kommt die Vorstellung ursprünglicher Einigkeit in der Paradiesgeschichte allzu massiv und positiv zum Tragen.

Die ursprüngliche Einigkeit mit der Natur bringt Hegel nur negativ, als verlorene, ins Spiel. Es ist die nicht mehr faßbare, zerrissene Einheit, mit deren Verlorengehen die Menschheitsgeschichte, die ja als Geschichte Entzweiung voraussetzt, erst beginnt, und zu welcher Einheit zurückzukehren "die Rohheit, die auf den Verlust des Naturzustandes folgte, wieder auf verschiedenen Wegen ... zurükzukehren strebte". Drei Wege zeigt Hegel, den Noahs, den Nimrods und den Deukalions und Pyrrhas, wobei er die beiden ersten dem dritten kontrastiert. Die ursprüngliche Einigkeit wird nicht vom Menschen her aufgehoben, denn wie sollte der mit der Natur einige Mensch dies vermögen? Daß Abraham sich ohne Ursache, aus dem reinen Entschluß heraus von allem trennt, mit dem er zusammen war - eine doch minder harte Trennung als die der Natur vom Leben überhaupt in der Sintflut -, ist schon schwierig genug zu verstehen. Es ist also die Natur, die in ihrer Objektivität und Kontingenz sich vom Menschen unterscheidet und die Menschen und Tiere mit einer Gleichgültigkeit, welche die menschlichen Maßstäbe von Subjektivität, Liebe, Gerechtigkeit außer Kraft setzt, unterschiedslos ersäuft. Es war eine traurige Emanzipation, als die Natur den Menschen aus sich ausstieß. Vorher, in der Einheit, brauchte es keine Gesetze und keine Macht. Nur war die Natur tot, übermächtig, und hatte soeben ihre Todfeindschaft, ihr gänzliches Anderssein, bewiesen.

Dieser Akt der ursprünglichen Entfremdung der Natur vom Menschen bringt drei andere Formen der Entfremdung mit sich: die Entfremdung der Menschen voneinander (hier ist auch, soweit ich sehen kann, das einzige Mal in den Jugendschriften der Begriff genannt), des Einzelmenschen von der Gesellschaft und schließlich die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen, d.h. seine Selbstentfremdung, welche bei Noah zum ersten Mal geschieht.

Die beiden Möglichkeiten der Naturbeherrschung folgen, so scheint es, aus der nunmehrigen Entzweiung des Menschen. Hegels Formulierung, der Mensch sei "nun selbst ein entzweites", scheint nicht eindeutig zu sein, weil aus dieser Formulierung nicht hervorgeht, ob der Mensch ein mit der Natur oder ein mit sich selbst Entzweiter ist. Nun sind aber diese beiden Weisen der Entzweiung auf dieser Stufe gar nicht zu trennen, oder anders gesagt: Auf der Reflexionsebene, auf welcher sich das von uns betrachtete Geschehen abspielt, erscheint die innere Entzweiung stets als objektiv. Wie kommt das? Wenn Noah jetzt der Natur gegenübersteht, dann steht - NB. für Noah! - nicht ein Teil der Natur einem anderen Teil, sondern Noah steht der ganzen Natur gegenüber, ein Subjekt der vollständigen Objektwelt. Dieses Subjekt definiert sich in Opposition zur Objektivität. Hier nun fallen die beiden oben genannten Deutungswege im Ergebnis zusammen, denn es ist gleichbedeutend, ob ich sage, die Entzweiten seien Subjekt und Objekt oder Idee und Wirklichkeit. Die Idee ist der Gedanke, der Punkt der Subjektivität, welchem gegenüber sich Wirklichkeit als Objektivität erst bestimmt. Vor der Sintflut war das Denken eines Ich - wenn wir das sich der Totalität der Wirklichkeit gegenüberstellende Subjekt ein Ich nennen wollen - als solches ebensowenig möglich wie die Bestimmung der Wirklichkeit als Objektivität. Die Wirklichkeit war umgreifende Totalität; wer von Wirklichkeit sprach, sprach damit auch sich selbst aus, ohne dies hinsichtlich der Wirklichkeit gesondert zu reflektieren - d.h. ohne überhaupt reflektieren zu können, denn Reflexion geschieht ja immer von der Subjekt-Objekt-Spaltung her, und dem Zusammenstoß der Elemente erst entsprang der Funke des Ich.

In den Abraham-Manuskripten liegt die Hauptschwierigkeit in dem unhinterfragbaren Bruch, den Abraham vollzieht, als

er seine Heimat verläßt. Das Werden des Gottes bei Abraham darzustellen, ist zwar plausibler gelungen als bei Noah, der als menschheitsgeschichtliches Paradigma sehr viel mehr Kopfzerbrechen bereitet als Abraham. Die Überlegenheit Noahs über Abraham aber liegt darin, daß Noah die ursprüngliche Entzweiung überzeugender erlebt als Abraham, der Heimat und Familie verläßt, um frei zu sein, notabene aus einer Reflexion heraus, die bereits Entzweiung voraussetzt, so daß nicht sichtbar ist, wo die Hinterfragung von Abrahams Entzweiung zur Ruhe kommen könnte.

Noah band, so die ursprüngliche Fassung des Ms., in der "Idee" die zerrissene Welt zusammen, d.h. in einem "gedachten Ideal", dem er sich und die Natur gleichermaßen unterwarf. Die entsprechende Passage der hier stärker systematisierenden Zweitfassung lautet: "... da ... das entzweite Ganze nur in Idee und Wirklichkeit entzweit werden kan, so ist die höchste Einheit der Beherrschg. entw. in einem Gedachten, oder in einem Wirklichen ... sein gedachtes Ideal machte er zum Seyenden, und ihm gegenüber sezte er alles als gedachtes, d.h. als beherrschtes ...". Die "zerrissene Welt" zusammenfügen heißt hier, die Natur unter die Herrschaft des Menschen zwingen; überhaupt sie zusammenfügen ist wegen des objektiven Verwiesenseins des Menschen an die Natur ebenso - praktisch - geboten, wie - theoretisch - wegen der Notwendigkeit, eine Einheit in der Anschauung der Natur zustandezubringen. Die beiden Formen der Herrschaft leitet Hegel aus der Natur der Zerrissenheit ab und konstruiert sie in der überarbeiteten Form des Ms. (die Nohl abdruckt) plausibel durch.

Gefordert ist die "Einheit der Beherrschg.", d.h. eine bzw. die hier einzig mögliche Form der Synthesis von Ich

- um der Deutlichkeit wegen diesen Begriff beizubehalten - und Objektivität. Wie unterscheidet sich die Synthesis, die Noah leistet, von jener Nimrods? Der Unterschied zwischen Wirklichem und Gedachtem ist hier der Unterschied zwischen wirklichem Ich und gedachtem Ich. Nimrod nimmt sein Ich als reell und schreibt ihm die Wirklichkeit zu, welcher gegenüber das Objektive das Unwesentliche, Ideelle, das Beherrschte und damit dem Ich Zugeeignete ist. Es ist eine Synthesis, bei welches eines der beiden Synthetisierten vom anderen verschlungen wird, also eine unvollständige Synthesis.

Noah dagegen denkt sein Ich, er faßt den Gedanken seines Ich, er reflektiert sein Ich, und diesem gedachten Ich schreibt er das Wesen und die Wirklichkeit zu, welcher gegenüber die Natur und er selbst das Unwesentliche sind. Das hat mit Selbstbewußtsein nichts zu tun, denn Noah nimmt sein gedachtes Ich streng objektiv. Daß Nimrod, wie oben gesagt, sein Ich als reell nehme, ist nicht ganz korrekt ausgedrückt; man muß sagen, er nehme sich als reell. Ich ist Idee. Nimrod ist sich nicht ein Ich, welches herrscht, sondern er ist selber die Herrschaft, und für sich ist er Totalität der Wirklichkeit, womit alle Reflexion aufgehoben ist. Es ist also insofern gleichgültig, ob wir hier "Ich" sagen oder "Herrschaft", ebensowenig wie es einen Unterschied macht, ob wir bei Noah "Ich" sagen oder "Ideal der Herrschaft"; Noah reflektiert sein Ich, und das reflektierte Ich ist das Ideal der Herrschaft, demgegenüber der Reflektierende der Beherrschte ist.

Das als Gedachtes von ihm abgetrennte Ich hat eine Eigenschaft, die es zum Kristallisationskern des Synthetisierungsprozesses werden läßt: Es ist zugleich Ich, ein die Natur beherrschen wollender Wille und zugleich ein Kraft der Reflexion gesetztes Objekt, und damit hat es an beiden

Sphären Anteil, es übergreift beide. Für Noah erscheint es zunächst als eine Objektivität, die aber den Umfang der ihm zuerst entgegenstehenden Objektivität der Natur kraft der Ichheit überschreitet und dadurch als eine dieser vorgefundenen Objektivität übergeordnete Wirklichkeit erscheint. Damit wird die vorgefundene Wirklichkeit herabgesetzt und Noah selbst, weil er sich nun selber als im Verhältnis zum Gotte stehende Wirklichkeit sieht, findet sich selber vor.

Es ist eine Dreiheit: Gott, Natur und Noah. Wir sehen nur Noah und die Natur; Noah, wie er sich einem Nichts oder vielmehr dem Bilde seiner selbst im Spiegel unterwirft und, wenn er in den Kampf mit der Natur eintritt, den Sieg durch seinen Gott schon errungen glaubt, sieht sich und die Natur als nichtig an und seinen Gott als unendliches Objekt oder Subjekt, je nachdem, ob er von der Objektivität oder von der Ichform ausgeht. Im zweiten Schritt erst räumt dann der Gott ihm und der Natur einen Anteil an Wirklichkeit ein.

Hegel schreibt von Noah: "sein gedachtes Ideal machte er zum Seyenden und ihm dann gegenüber sezte er alles als gedachtes, d.h. als beherrschtes". Der Unterschied zwischen Noahs und Gottes Denken liegt nicht nur im Gegenstand der Reflexion, sondern auch in der Form: Noah reflektiert sich und setzt sich damit kraft der durch Reflexion herbeigeführten Objektivierung außer sich. Noahs Gott reflektiert alles Äußerliche und nimmt es damit in sich hinein, in Besitz. Der Unterschied liegt also zunächst im Reflexionsgegenstand - hier Ich, da Wirklichkeit -, und dann in der Reflexionsweise: Die Reflexion der Ohnmacht setzt alles als objektiv, während die der Allmacht die Objektivität des Gedachten aufhebt. Damit stehen wir vor einem ehrwürdigen Gedan-

ken: Der Mensch und die Welt sind gleichermaßen nur Gedanken Gottes.

Die Synthese ist eine unvollständige,und die geschaffene Einheit ist nicht eine der Versöhnung, sondern eine der Herrschaft, in welcher das eine als das Wesentliche, das andere als das Unwesentliche gesetzt ist, das eine als lebendig, das andere als tote Materie, das eine als Eigentum des andern. In dieser Vereinigung soll die Todfeindschaft in eine konstitutionelle, gesetzlich regulierte Feindschaft gewandelt werden; hier taucht das Problem der Anomie auf, von dem wir schon gesprochen haben. Hier findet nun auch das Blutverbot, welches Hegel sich schon mehrmals notiert hatte, seinen systematischen Ort.

Innerhalb der nun eingerichteten Herrschaftsordnung wurde die Grundlage einer vollständigen Synthese, welche nicht eines der beiden Synthetisierten gegenüber dem anderen zum Unwesentlichen macht, nämlich die wechselseitige Anerkennung als Lebendige, zwar nicht aus der Zerstörung wiederhergestellt, aber in zwei Bereichen blieb ein Schatten davon im Gesetz aufbewahrt, als Voraussetzung jetzt nicht mehr der Einheit der Welt, sondern der jetzt errichteten Notordnung. Das Gesetz klammert die Teile des zerrissenen Ganzen zusammen, es wirkt von außen als ein Zwang auf die Auseinanderstrebenden, ihre Eigenbewegung zu hemmen. So kann das Gesetz den einander entfremdeten Menschen nicht gebieten, einander zu lieben, sondern es kann ihnen nur bei Strafe des Todes, d.h. selber bereit, das Leben zu zerstören, welches zu retten es angetreten ist, verbieten, einander zu töten. Das Gesetz ist negativ, es ist nicht Gebot, sondern Verbot. In Nr. 79 freilich hat Hegel das Gesetz auch als Gebot aufgenommen, wenn er z.B. von den vielen Reinigungen spricht. Das Ge-

setz Gottes an die zerstörte Welt freilich setzt nicht den Menschen, sondern begrenzt ihn, ist also Verbot.

Das Verbot, das Blut der Tiere zu essen, scheint Hegel der Durchsichtigkeit seiner Struktur wegen besonders angezogen zu haben. Das Gesetz erlaubt, die Tiere zu töten und sanktioniert damit eine eingetretene Zerreißung des Lebens, d.h. das Gesetz nimmt die Tiere zu einem Teil aus dem Bereich des Lebens heraus. Das Leben selber ist für das Gesetz unantastbar, und wer immer es anrührt, muß sterben. Wer das Leben antastet, fällt aus dem Leben heraus; insofern erlaubt das Gesetz überhaupt keine Tötung, sondern es spricht von vornherein den Pflanzen ganz und den Tieren zum Teil das Leben ab. Von den Tieren darf nur der nichtlebende Teil zerstört werden; der lebendige Teil hingegen, das Blut, ist unantastbar. Das Gesetz kann nicht gebieten, das Tier zu lieben und das Leben in ihm zu ehren; aber es kann den Menschen zwingen, im Tier wenigstens der Tat nach und von nichts als von der Angst vor der Strafe, von der Todesangst getrieben das Leben zu achten.

Gibt es bei alledem einen Punkt, wo Versöhnung erhofft werden kann? Hegel beantwortet diese Frage zunächst ganz konventionell: Die Religion kann versöhnen. Hegel meint damit die Naturreligion in der Weise wie jene, die Abraham im Vaterland zurückließ, als er wegging, oder auch die Religion der Griechen, oder auch die Liebesreligion im Sinne der allgemeinen Bestimmungen von Ms. Nr. 71, d.h. Religion als Anschauung der Vereinigung. Die Bemerkung steht aber hier abgerissen da und trägt nicht sehr weit, und Hegel hat sie bei der Überarbeitung auch wieder gestrichen. Eine so konventionelle Antwort ist hier nicht möglich, denn diese Religion setzt ja selber Vereinigung voraus, so daß Hegel in den unendlichen Regreß geriete. Es ist tatsächlich keine Versöhnung sichtbar.

Nicht zu lieben, d.h. in der Zerrissenheit des Lebens zu stehen, bedeutet, das Leben des anderen nicht anzuerkennen. Nur in der Liebe kann ein Lebendiges ein anderes Lebendiges als solches anerkennen; diese Anerkennung bedeutet, daß das sese conservare nicht über die Verminderung des andern, sondern über dessen Vermehrung geschieht (vgl. Nr. 69: Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich usw.); begrifflich reduziert heißt das, daß das eigene Leben nicht unmittelbar ist, sondern sich über das Leben des andern erst vermittelt.

Diesen Zusammenhang als bewußtlosen hat die Flut zerstört. Der Mensch verhält sich nun unmittelbar zu sich und zu allem anderen negativ; er erklärt alles, außer sich, für unlebendig und unwesentlich. Ob das auf die direkte Art Nimrods geschieht oder auf die indirekte Noahs, ist hierbei gleichgültig. Die Erklärung zum Unwesentlichen schließt die Tötung ein. In diesem unglücklichen Zustand kann, wie schon gesagt, das Gesetz zwar nicht die Liebe, die allein versöhnen könnte, befehlen aber es kann die Tötung verbieten, und das Leben, das der Mensch in Gedanken aberkennt, muß er in der Wirklichkeit, wenn auch nur als animalisches, denn mehr kann das Gesetz nicht gebieten, zugeben. Herrschaft und Knechtschaft ist dieses Verhältnis: Der Knecht ist Eigentum des Herrn, d.h. der Theorie nach tot, aber in Wirklichkeit von dem seine Tätigkeit ermöglichenden animalischen Leben erfüllt.

Die Nimrod-Geschichte hatte sich Hegel schon in Nr. 64 aus dem Josephus abgeschrieben; dem Exzerpt hatte er eine kurze Betrachtung zur Sintflut angeschlossen, die nun der Sache nach, bis auf die Bezugnahme auf den Ursprung des Staates, in dieses Ms. eingegangen sind. Zum Inhalt ist oben schon das meiste gesagt worden. Wenn wir

die Gestalt der Beherrschung bei Noah und bei Nimrod vergleichen, zeigen sich folgende Parallelen und Unterschiede: Die Rolle, welche für Noah Gott spielt, übernimmt Nimrod selbst; er steht zu den Menschen, die er beschützt und beherrscht, in etwa demselben Verhältnis, in welchem Gott zu Noah steht, wenngleich die für Noah entscheidend wichtige Ich-Entfremdung bei den Menschen, die unter Nimrods Herrschaft stehen, nicht vorhanden ist, denn sie tragen das Joch eines Lebendigen, während auf der anderen Seite bei Noah nicht sichtbar ist, wie angesichts seiner Ich-Entfremdung ein Verhältnis zu anderen Menschen zustande kommen soll.

Hegel formuliert dann sehr bewußt den Schluß und die Zusammenfassung der Sintflutgeschichte. Noah und Nimrod schlossen "mit dem Feinde" einen "Frieden der Noth", sie versöhnten sich nicht mit der Natur, machten nicht durch Freude und Genuß die Not und Feindschaft vergessen, schlossen keinen "Frieden der Liebe". Die utopische Dimension des Lebensbegriffs wird hier sichtbar. Der Feind, mit dem der Frieden zu schließen wäre, ist die Natur; die besteht aus den Elementen, aus der außermenschlichen Objektwelt. Daß Noah und Nimrod sie zu einer solchen, zur toten Masse machen, bedeutet die Verewigung des durch die Entzweiung entstandenen Verblendungszusammenhanges, welchen in der Versöhnung aufzulösen gerade die Aufgabe der Überlebenden wäre. Das Tote ist mit der Entzweiung einhergehender Schein; der Tod ist der Riß, der durchs entzweite Leben hindurchgeht.

Die ursprüngliche Einheit war All-Leben; die Entzweiung bedeutet, daß jedes der nun auseinanderstiebenden Partikel - auch die Menschen wollten sich ja zerstreuen - sich das Leben zu- und den anderen abspricht. Der mit der Entzweiung in die Welt gekommene Blendschein des Todes zeigt sich in den Gemütern der Menschen so, daß jeder sich selber als Lebendigen sieht, welcher die ganze übrige Welt als Tote sich gegenüber hat.

In der liebenden Versöhnung nur läßt dieser Todesbann sich lösen. Indem Hegel aber hier auf Deukalion und Pyrrha zu sprechen kommt, bricht er den Spannungsbogen entzwei. Was soll deren Versöhnungswerk angesichts der Universalität der Entzweiung; und vollends, was bedeutet es, daß sie Stammeltern schöner Nationen wurden, die nun als Luftbilder Noah und Nimrod gegenübergestellt werden? Soll hier die Nation die Konkretion wiederhergestellten Lebens bedeuten?

Der Frieden der Not ist die Herrschaft, welche die Entzweiten daran hindert, aufeinander loszugehen; die Feinde werden dadurch befriedet, daß sie in sicherem Abstand voneinander an die Kette gelegt werden; diese Kette, die das Überleben der Verfeindeten ermöglicht, ist das Gesetz.

Wo hat Hegel diesen Gesetzesbegriff her? Er ist ein Moment innerhalb der Positivitätsdiskussion. Ein weiteres Zurückverfolgen führt zu Luther, und zwar negativ zur Polarität von Gesetz und Evangelium und positiv zum Begriff der weltlichen Gewalt.

9. "Die schönen, ihrer Natur nach ..."
(Bl. 28v, Schüler Nr. 78, Sommer/Herbst 1798, unveröffentlicht; Text im Anhang)

Der Schluß des Ms. ist wegen Buchstabenverlust am Fuß der Seite schwierig zu entziffern. Die Lücken lassen sich jedoch verhältnismäßig zuverlässig ausfüllen. Der Schlußsatz im Ms. lautet: "dr Bauer in St.Gallen heur. auf dr Stelle eine d. in dr Kirche sich als e gefallne beke". Nach Auflösung der Kürzel, Ergänzung des letzten Wortes und Modernisierung der Orthographie lautet der

Satz: "Der Bauer in St.Gallen heiratet auf der Stelle eine, die in der Kirche sich als eine Gefallene bekennt" - vielleicht eine Erinnerung aus der Schweizer Zeit. Als Quelle für das Ms. kommt am ehesten wieder der Pentateuch in Frage; vgl. z.B. Dt. 22, 13-21.28f.

Das Thema der Arbeit, Herrschaft und Knechtschaft, ist streng durchgehalten. Hegel will zeigen, wie es bei einem Volke, "dem durchaus alle freie Liebe, alle Schönheit fremd ist; und kein Bewustseyn als dr Hrrschaft u. Knechtschaft hat", um die "schönen, ihrer Natur nach auf Liebe gegründeten Verhältnisse, denen nichts mehr entgeg. ist als Hrrsch. u. Knechtschaft", bestellt ist. Diese "schönen" Verhältnisse sind die Familienverhältnisse.

Der Text ist trotz des bedeutenden systematischen Gehalts ganz untheoretisch: Mit der großen Geste des "Da habt Ihr es!" weist Hegel auf die jüdischen Familiensitten, in welchen für ihn alle Abscheulichkeiten versammelt sind.

Herrschaft und Knechtschaft bestimmt einmal das Verhältnis zwischen Vater und Sohn: Der Sohn blieb bis zu seines Vaters Tod so sehr sein Knecht, daß ihm sogar vom Vater die Frau bestimmt wurde. Wo das nicht als eine Tyrannei, sondern als natürliche Sitte empfunden wurde, herrschte ein Volkscharakter, der "kein Bewustseyn als dr Hrrschaft u. Knechtschaft" hatte. - Die Sitte freilich, daß die Kinder von den Eltern verheiratet wurden, hätte Hegel in Europa, insbesondere bei den besseren Ständen, ebensogut finden können.

Wenn der Mann sich aber doch selber eine Frau wählte, dann kaufte er sie ihren Eltern ab, "u. sie stand in dr

Ehe in dem Verhältnis r gekauften"; Herrschaft und Knechtschaft ist als Eigentumsverhältnis bestimmt. Die Frau gehörte nicht nur unmittelbar ihrem Manne, sondern auch "dem Akker an", d.h. sie war Teil des Familienguts und wurde als solcher behandelt; "starb ihr Mann, ohne Kinder mit ihr gezeugt zu haben", dann wurde sie die Frau des Erben.

"Da die Jungfrau e Sache war, so kam (sic!) als solche allein, als Waare, die man erkauft hatte,(sic!) allein in Betracht, und in Untersuchg., ob d. Sache so beschaffen war, (sic!) die sie verkauft worden war".
Auch hier ist Herrschaft und Knechtschaft als Eigentumsverhältnis begriffen. Natürlich war bei den alten Hebräern die Frau eine Sache, da hat Hegel ganz recht (vgl. z.B. Gen. 19,8 oder Ri 19,22-25). Nur war das nichts spezifisch Jüdisches, sondern gemeinorientalisch.

In Europa hat sich der Warencharakter der Jungfräulichkeit und damit der Jungfrau in vielen Gegenden bis heute erhalten können, und der Bauer in St.Gallen, der das reumütige Mädchen auf der Stelle ehelicht, hat dagegen keinen allzuhohen Beweiswert. Überhaupt verwechselt Hegel hier, wo er den romantischen Liebesbegriff mit den Sitten des alten Orient kontrastiert, historisch-kulturelle Unterschiede mit solchen des Volkscharakters.

Der Demonstrationswert dieses Ms. ist also gering. Umso bemerkenswerter ist der systematische Gehalt. Zwei Typen von Verhältnissen stellt Hegel gegeneinander: Auf der einen Seite stehen die "schönen" Verhältnisse der "freie(n) Liebe" und auf der anderen Seite Herrschaft und Knechtschaft. Auf der einen Seite steht die freie Assoziation Gleichberechtigter: "Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt die an Macht sich gleich, und als durchaus füreinander lebendige, von kei-

ner Seite gegeneinander Todte sind" (Ms. Nr. 69/84 "Liebe"; N 378-82).
Auf der anderen Seite steht das Eigentumsverhältnis.

Der Zusammenhang ist eigentlich ganz einfach: Freiheit, Gleichberechtigung, Liebe sind nur andere Ausdrücke für liberté, égalité, fraternité; Herrschaft und Knechtschaft als Eigentumsverhältnis ist das bourgeoise Prinzip. Diese beiden bürgerlichen Prinzipien stellt Hegel seit spätestens Nr. 70 immer ausschließlicher gegeneinander, und die Juden verkörpern für ihn das bourgeoise Prinzip. Daß Hegel sie ab Nr. 70 ganz anders behandelt als bis Nr. 66, hängt damit zusammen.

Das Ms., in welchem Hegel sich die Polarität von Citoyen und Bourgeois erarbeitete, ist, wenn auch nur als Fragment, erhalten: Es ist Nr. 69/84, das berühmte Ms. "Liebe". Herrschaft und Knechtschaft, so scheint es, handelt Hegel bis "um welche er mit Zittern und Zagen bettelt" ab und dann die "wahre Liebe".

Die absolute Polarisierung von Liebe auf der einen und Herrschaft und Knechtschaft auf der anderen Seite führt dazu, daß die Juden auf ein Prinzip reduziert werden; von da aus erfolgt jede Wertung automatisch und eindeutig. Von hier aus erst kann man ermessen, was für einen Fortschritt Hegel machte, als er die beiden in dieser Zeit schon präsenten Themen des Kampfes auf Leben und Tod einerseits und der Herrschaft und Knechtschaft andererseits, die hier noch absolut gegeneinanderstehen, in Jena zusammenbrachten und diese aus jenem entstehen ließ.

10. "Abraham in Chaldäa gebohren ..."
(Bl. 29r - 46v; Schüler Nr. 79: Herbst 1798; Schüler Nr. 82: Herbst/Winter 1798/99; Nr. 82: N 245-260)

Schon vor dem Juli 1797 hatte Hegel auf den Bl. 29r-32v das Ms. Nr. 66 notiert. Mehr als ein Jahr später, im Herbst 1798, ging er an eine Neufassung, welcher der alte Texte größtenteils zum Opfer fiel. Von 29r blieben ganze anderthalb Zeilen, von 29v ein Viertel des Textes, von 30r ein Viertel, wobei die untere Hälfte von 30r weder gestrichen noch in den Text aufgenommen ist; 30v ist ebenfalls weder gestrichen noch gültig, und 31r und 32v sind vollständig gestrichen; 32v ist weder gestrichen noch gültig. Nicht einmal ein Zehntel des alten Textes fand also in die Neufassung Aufnahme. Zu sehr hatte Hegels Sicht sich gewandelt, und statt der Positivität war ihm nun Herrschaft und Knechtschaft der Schlüssel zum Verständnis des GdJ.

Nr. 79 endet auf Bl. 46v. Höchstens ein Vierteljahr nach der Anfertigung von Nr. 79 hat Hegel dieses Ms. noch einmal bearbeitet und es dabei, die rechten Spalten benutzend, beträchtlich erweitert. Von der Ausdehnung, die von einer Manuskriptstufe zur anderen stattfand, können wir uns ein Bild machen, wenn wir den Umfang des jeweiligen Ms. in den Schreibmaschinenzeilen der von uns angefertigten unveröffentlichten Edition messen; technisch bedingte gelegentliche Leerzeilen rechnen wir mit.

Demnach umfaßt Nr. 66 175 Zeilen, Nr. 79 730 Zeilen, Nr. 82 1058 Zeilen. Nur beim Übergang von Nr. 79 zu Nr. 82 geschah eine Umfangserweiterung des vorigen Ms.; Nr. 66 wurde ja nicht erweitert, sondern bis auf unbedeutende Reste gestrichen, und Nr.79 profitiert nicht von Nr. 66, sondern von den Stoffmassen, die Hegel in

Nr. 70 und Nr. 71 deponiert hatte. Die Überarbeitung Nr. 82 greift vielfältig in den Text von Nr. 79 ein, und es ist nicht so, daß man durch das einfache Entfernen der Zusätze von Nr. 82 wieder zu Nr. 79 zurückkäme.

Nohl unterscheidet in seiner Edition zwischen "Entwurf" und letzter Fassung, wobei die zweite Bezeichnung, im Sinne des chronologisch letzten überlieferten Fertigungszustandes genommen, zutreffend ist. Wenn er freilich Nr. 66 als Entwurf von Nr. 82 abdruckt, dann ist das irreführend. Nr. 66 liegt Nr. 79 nicht zugrunde und ist außerdem kein Entwurf, sondern eine auf einer Reihe von Entwürfen aufbauende Endfassung. Nicht ganz korrekt ist es auch, wenn Nohl seine Kombination von Nr. 77 und Nr. 82 als erstes "Kapitel" des GdChr bezeichnet. Daß Nr. 77 und Nr. 82 bzw. Nr. 79 nicht zusammen ein fertiges Kapitel ausmachen, haben wir schon gesagt; aber es gibt auch keinen Hinweis dafür, daß die Arbeiten zum GdJ jene zum GdChr einleiten sollten.

Die Herausgeber der Werk-Ausgabe des Suhrkamp-Verlages haben, Nohls vorsichtige Formulierung "letzte Fassung" vergröbernd, diese Fassung Nr. 82 zur "endgültigen" befördert. Wir finden nun zwar unter den Notizblättern, Reinschriften, Entwürfen, Überarbeitungen und Exzerpten drei vollständige Arbeiten über Abraham und die alten Juden, und von diesen dreien ist die letzte die umfangreichste. Wir wissen aber weder mit Sicherheit, ob dieses das letzte Ms. war, welches Hegel zum GdJ schrieb, noch wissen wir, ob Hegel Nr. 82 als "endgültig" angesehen hat.

Von dem umfangreichen Stoff, den Nr. 79/82 darbietet, haben wir bei der Besprechung von Nr. 70 und Nr. 71 schon einen Teil behandelt. Wir werden der Einfachheit

halber immer diejenigen Textstücke in Nr.82, die von Nr. 66 oder Nr. 79 herstammen, als Nr. 66 und Nr. 79 bezeichnen.

Beim ersten Abschnitt, der von Abrahams Auszug aus der Heimat spricht, bleibt von der älteren Fassung in Nr. 79 kein Stein mehr auf dem andern; den Umbruch, der das bewirkte, sahen wir in Nr. 70 und Nr. 71 in actu vor uns.

Von der fast experimentellen Art, in welcher Hegel in Nr. 66 die Weise schildert, in welcher Abraham durch das Leben in der Heimat vorgeformt war, und wie er dann, in eine abstrakte Freiheit versetzt, reagiert und sich verändert - von dieser Art finden wir in Nr. 79/82 nichts mehr. Vielmehr beschäftigt Hegel sich hier mit einer Frage, die in Nr. 66 kein einziges Mal zur Sprache gekommen war: weshalb eigentlich Abraham seine Familie verlassen habe. Nr. 66 geht von Abrahams Prädetermination aus, Nr. 79/82 von seinem reinen Willen. Die Antwort freilich, weshalb Abraham von zu Hause wegging, fällt nicht ganz eindeutig aus. Abraham will frei sein von seiner heimatlichen Bestimmtheit. "Kadmus, Danaus u.s.w." ließen zerstörte Verhältnisse hinter sich, "damit sie frei wären, um lieben zu können", um sich neue Verhältnisse zu schaffen. Abraham verließ intakte Verhältnisse, um Verhältnissen überhaupt zu entrinnen. Er will sich nicht ins Verhältnis setzen, sondern absolut sein; er will die abstrakte Selbständigkeit und Unbestimmtheit, als abstraktes Individuum will er sich als einzig Seiendes im Nichts aller Berührung enthalten.

Außerdem aber verläßt Abraham seine Familie, um "selbst Oberhaupt zu seyn"; er fühlt sich in seiner Familie als Knecht und will selber Herr über eine Familie sein. Diese zweite Freiheit, die Abraham will, ist nur eine Seite

des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft in der Familie, welcher zu entfliehen geradezu Abrahams Wesen ausmacht. Anders als Nr. 66, welches nur den Tatbestand der Auswanderung Abrahams nennt und welches aus dem Konflikt zwischen seiner Erziehung und den vor ihm stehenden Aufgaben die abstrakte Freiheit und die Heteronomie als Abrahams besondere Lösung dieses Konflikts entstehen läßt, setzt Nr. 79/82 diesen Freiheitswillen unmittelbar voraus. Die Zweideutigkeit, daß Abraham einerseits absolut frei und andererseits "selbst Oberhaupt" sein möchte, ist vielleicht in der Sache selbst begründet. In der "Phänomenologie des Geistes" ist es gerade die absolute Selbständigkeit des Selbstbewußtseins, welche den Kampf auf Leben und Tod und damit Herrschaft und Knechtschaft erzwingt.

Jene Versöhnlichkeit, die in der Konstruktion Abrahams aus dem Konflikt seiner Erziehung mit seiner neuen Umwelt liegt, ist typisch für Nr. 66. Das Schicksal ist aus konkreten Umständen geboren und kann konkret angegriffen werden, und am Schluß von Nr. 66 scheint es so, als könne noch alles zum Guten gewendet und das Schicksal versöhnt werden. In Nr. 79/82 ist davon nichts mehr zu finden. Das jüdische Schicksal, von Herrschaft und Knechtschaft ebenso geprägt zu sein, wie die Griechen von Liebe, tritt mit Abraham in die Welt; es ist zwingende Bestimmung, und die Juden werden dafür haftbar gemacht. Das Schicksal war von Abraham absolut frei gewählt und bindet jetzt absolut. Abraham, dessen Geist seine Nachkommen beherrscht, ist nicht wie in Nr. 66 derjenige, dem aus angebbaren Gründen ein Schicksal zustößt, sondern er ist sich unmittelbar selbst sein Schicksal. Es ist dann freilich nicht mehr nötig, zu erklären, wie Abrahams Konstitution zustandekam, denn die Absonderung tritt mit und in Abraham in die Welt, und damit sind diese Schick-

sal und Israels Existenz nur zwei Ausdrücke für denselben Sachverhalt.

In Nr. 65 hatte Abraham, als er seine Familie verließ, "die Beziehung, in die ihn seine Jugend mit der Natur um ihn gesezt hatte, aufgegeben, und dieser durch Einbildungskraft belebten Beziehung, das heist den Göttern, denen er gedient hatte, (sic!) (Joh. 24,6) entsagt". In Nr. 66 "verließ" er diese Beziehungen. In Nr. 79 aber "entsagt" Abraham diesen Beziehungen nicht mehr, er "verläst" sie auch nicht mehr, sondern er "zerreist" die Bande der Freundschaft: "- der Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation wird, dass er die Bande des Zusammenlebens, der Freundschaft zerreist, ... das Ganze der Beziehungen, in denen er mit Menschen u. Natur bisher gelebt hatte, verläst; diese Beziehungen, die bei Jos. 24,6 Götter genannt werden." Die Gleichsetzung jener schönen Beziehungen mit den Göttern hat Hegel zunehmend zurückgenommen: Josephus sei es, der solche Beziehungen Götter nenne. Bei der Überarbeitung Nr. 82 endlich streicht Hegel "verläst" und schreibt darüber "aufhebt"; auch das streicht er wieder und schreibt nun: "diese schönen Beziehungen, seiner Jugend (Jos. 24,6) stieß er von sich." - dem Textbestand von Nr. 79 entstammt hier nur noch "diese ... Beziehungen". Statt "stieß er von sich" wollte Hegel zuerst schreiben: "zertrümmerte er", kam aber wieder davon ab. Gleichviel nun, ob Abraham diese schönen Beziehungen zertrümmerte oder sie nur von sich stieß - aus der neutralen Tat Abrahams, die Beziehungen seiner Jugend aufzugeben und zu verlassen, ist jetzt die Gewalttat geworden, sie zu zertrümmern oder wenigstens sie von sich zu stoßen.

Abrahams Geist ist der, "sich in strenger Entgegensezung gegen alles fest zu erhalten, das Gedachte erhoben zur herrschenden Einheit über die unendl.e feind-

selige Natur, denn feindseliges kan nur in die Bezieg. der Herrschaft kommen -". Was das "Gedachte" ist, das zeigt uns der Werdegang dieser Textzeilen: Zuerst stand da: "... fest zu erhalten, und seine Gottheit war die herrschende Einheit"; dann wollte Hegel grundsätzlich umformulieren: "... fest zu erhalten, und sein Geist leitete ...". Wie diese Änderung in den Text hat eingepaßt werden sollen, ist nicht recht erkennbar, und vielleicht war es diese Widerborstigkeit des Kontexts gegen diese Änderung, die Hegel bewog, sinngemäß zur Erstfassung zurückzukehren. Er ersetzte aber die zuerst so unvorbereitet eingeführte "Gottheit" durch einen Begriff, der den Sinn des soeben gestrichenen "Geist" aufnahm. Am Schluß dieses Vorganges steht, nachdem also die "Gottheit" zuerst durch Abrahams "Geist" ersetzt worden war, das "Gedachte" - Abrahams Gottheit, die weder wahrhaft objektiv ist, denn sie ist ein Denkerzeugnis Abrahams, eine Selbstentfremdung seines Geistes, noch wahrhaft subjektiv, denn das Gedachte steht ihm als Objekt gegenüber.

Ein weiteres Motiv, dessen Entwicklung wir betrachten wollen, ist das des Verweilens Abrahams in den Hainen und seiner Theophanien. Schon das allererste Ms. Nr. 63 enthält keimhaft Ähnliches, wenn es von Moses spricht, der nach seiner Erziehung bei den Priestern und am Hofe "dann damit entzweit in der Einsamkeit sie nicht mehr zu vermissen gelernt u. zu einer Einheit des Wesens gelangt war." - "Einheit des Wesens" ist hier das Stichwort; die Verbindung mit dem Gottesbegriff fehlt noch ganz. Das ist auch verständlich, wenn man bedenkt, daß in Schillers "Thalia"-Aufsatz über Moses dieser die ägyptischen Priesterlehren übernahm und ad usum delphini zurechtschneiderte. In Nr. 64 lesen wir: "... die Wälder, deren Schatten ihn oft erfrischten, verließ er bald wie-

der -". Doch ist dieser Satz nur einer von zwei Komponenten des Motivs: Die Theophanie fehlt noch. In Nr. 65 sind aus den "Wäldern" schon "Haine" geworden, aber der Topos der heiligen Haine, in welchen aus der Reflexion von Abrahams Wesen der Gott entsteht, siedelt sich in diesem Ms., welches das erste ist, welches diesen Topos enthält, woanders an: Nach einer längeren Erörterung der Natur von Abrahams Gottesbedürfnis schreibt Hegel: "Dieß Hinausblikken über das Gegenwärtige, diese Reflesion auf ein Ganzes des Daseyns zu welchem Ganzen auch die Nachkommenschaftgehört charakterisirt das Leben Abrahams, und das Bild desselben im Spiegel ist seine Gottheit, die seine Schritte u. Handlungen leitet, die ihm Verheißungen für die Zukunft macht, sein Ganzes realisirt ihm darstellt, die er, die Zukunft denkend in heiligen Hainen sieht ...".

Wie wichtig bei dieser Gottschau das Moment der Selbstentfremdung ist, zeigt eine Korrektur: Zuerst wollte Hegel von Abrahams Gottheit schreiben, "die ihm in heiligen Hainen" begegnet sei; das Prädikat freilich bleibt ungeschrieben, das Satzfragment wird durchgestrichen und durch die jetzige Formulierung ersetzt, welche die Selbsttätigkeit Abrahams berücksichtigt. Die Wälder, in denen Abraham sich erfrischt, und die Haine, in welchen er seinem Gott begegnet, diese beiden Motive, die in Nr. 65 noch getrennt waren, sind in Nr. 66 zusammengewachsen. Hegel schreibt: "Die Haine, die ihm oft Schatten und Kühlung gaben, verließt er bald wieder, er hatte da zwar Theopanien, aber nur Erscheinungen seines ganzen hohen Objekts." Statt "Theophanien", einem Begriff, welcher innerhalb dieses Motivs hier zum ersten Mal erscheint, hatte Hegel erst "Göttererscheinungen" geschrieben; dieses Wort paßt hier nicht, denn es begegneten ihm ja nicht Götter, die einzelne Beziehungen vor-

stellten, sondern der Eine Gott. Deshalb schreibt Hegel auch, die Theophanien seien "aber nur" Erscheinungen des hohen Objektes gewesen; der Gott war nur Abrahams entäußertes Selbst. Dieses "aber nur" hat Hegel freilich, vielleicht schon während der Niederschrift von Nr. 66, wieder gestrichen.

Überhaupt war in Nr. 66 und Nr. 77 der Gang so: Durch ein unverschuldetes Schicksal - Erziehung bzw. Naturgewalt - geraten Abraham bzw. Noah in eine Trennung von der Welt. Die Welt und sie sind nun wie zwei Gestirne, die von einem dritten, Gott, in ihrer Bahn gehalten werden. Von subjektiver Schuld kann bei Abraham und bei näherem Hinsehen auch bei Noah keine Rede sein. Abrahams Gottesbild ist schon durch das genießende Leben in der Heimat vorgeprägt, und in der Fremde kam der Gott nur noch "in ihm zum Bewußtsein". Das Ereignis, welches dazu führte, daß Abraham die Heimat verließ und die scharfe Abstraktion vollzog, sich sowohl von der Welt als auch von sich selbst abzutrennen, liegt im Dunkeln. Abrahams Genußleben ist eine Konstruktion, die bei der Bestimmung des Gottes helfen soll und die an dieser Stelle kein Hinterfragen aushält. Entweder nämlich war Abrahams Genußleben in seiner Heimat ein Ausnahmefall, und dann stellt sich die Frage, was für schöne Bande da noch gewesen sein sollen, die er aufgab - oder das Genußleben war Sitte seiner Heimat, und dann ist unerklärlich, wie es zur Singularität des Lebens- und Gottesverständnisses Abrahams hatte kommen können. Nr. 65 hatte auf jede Erklärung verzichtet und schlicht mit dem Faktum eingesetzt. Nr. 79/82 bringt dann eine moralische Erklärung und schließt jede äußere Einwirkung aus: "... ohne beleidigt, oder verstoßen zu sein ...". In Nr. 66 liegt die Ursache ganz außerhalb Abrahams, und die Erziehung spielt die Hauptrolle. Die Trennung von der Familie in Mesopotamien, welche Abrahams Willen zugerechnet werden könnte, hat

Hegel in einem unscheinbaren Nebensatz versteckt: "Als er Mesopotamien und seine Familie verließ ...".

Bei Noah zeigen die von der Katastrophe geschaffenen Notwendigkeiten keine Lücke, von welcher aus er sie hätte aufbrechen können; wie Abraham ist er nur ein Automat des vorerschaffenen Schicksals. Dieses Schicksal ist die eherne Notwendigkeit, welcher beide nicht entrinnen können. Das Bild, welches Nr. 77 bietet, scheint freilich für diese Deutung gar nicht zu passen: Immerhin haben doch Deukalion und Pyrrha gezeigt, daß es auch anders geht, daß sich das Schicksal versöhnen läßt. Durch den Aufweis der Alternative gewinnt Hegel die Möglichkeit moralischer Wertung: Noah und Nimrod sind nicht frei von Schuld, denn sie hätten die Möglichkeit gehabt, den Weg der Versöhnung zu gehen.

Wenn wir aber Nr. 77 auf seine Struktur hin betrachten, dann sehen wir, wie sehr Hegel den Stoff in eine vom Resultat vorbestimmte Konstruktion gezwängt hat: Sorgfältig hat er Noahs und Nimrods Reaktion gleichnamig gemacht und Deukalions und Pyrrhas Reaktion dieser gegenübergestellt. Wir hatten bei der Interpretation von Nr. 77 gesehen, wie unpassend diese Gegenüberstellung ist. Hegel hat die beiden Griechen hier nur hineingebracht, um Noah und Nimrod schuldig sprechen zu können, denn das gegenüber Nr. 66 neue Thema der Herrschaft und Knechtschaft machte dies notwendig.

Wenn wir jetzt wieder Nr. 79/82 betrachten, dann sehen wir zunächst, wie Hegel hier alles in Abrahams Willen setzt. Abraham ist der partikulare Mensch, welcher sich dem Allgemeinen, den Menschen und der Natur verschließt, der die Einheit leugnet oder zerbricht - aus dem einzigen Grunde, weil er es so will. Daß er frei sein, daß er

selbständig und ein unabhängiger Mann sein will, daß er nicht lieben will, beschreibt nichts anderes als das Gesagte. Daß Abraham von seiner Familie wegging, daß er sich isolierte, daß er nichts und niemanden liebte, wird zu einer einzigen Tat, die ohne weitere Ursache dem freien Willen Abrahams entspringt. Abraham ist nicht mehr ein wollendes und tätiges Subjekt, das außer dem Sichabsondern noch andere Bestimmungen haben kann - z.B. im Genuß aufgewachsen sein -, sondern er ist nur noch die Verkörperung dieser Idee - und zugleich das in eben der absoluten Freiheit sich zu eben dieser Freiheit entschließende Subjekt: Daß es die absolute Selbstbestimmung ist, aus welcher heraus Abraham sich zu eben dieser entschließt, macht Abrahams sittliche Zurechnungsfähigkeit, und daß es die absolute Selbstbestimmung ist, zu welcher er sich aus eben dieser heraus entschließt, macht seine Schuld aus. Eine Reflexion darüber, wie es zu dieser Voraussetzung der Selbstbestimmung kommen konnte, eine Erklärung, die eine Trennung Abrahams von seiner Tat und damit eine Versöhnung möglich machen könnte, fehlt. Abraham ist nichts als dieser Wille, diese Selbstbestimmung, er ist personifiziertes Schicksal. Auch hier, wie bei der Noah- und Nimrodgeschichte, fehlt nicht das griechische Gegenbeispiel: Kadmus, Danaus usw., und hier wie dort bleibt das Gegenbeispiel blaß, denn Abraham handelt ohne Alternative. Also kommt doch gerade an dem Punkt, an welchem die persönliche Verantwortlichkeit aufs höchste gesteigert ist, wieder das eherne Schicksal hinein, und wie in Nr. 77 versucht Hegel auch hier, seinen eigenen Gedanken zu parieren.

Eben die absolute Freiheit, aus welcher heraus Abraham dieselbe will, verbietet ihm, sich zu vereinigen. Hätte er aber den Geist jener Griechen besessen, dann wäre er gar nicht von zu Hause weggegangen:

"Eben der Geist, der Abr. von seiner Verwandtschaft weggeführt hatte leitete ihn durch die fremden Nationen". Die reine Freiheit Abrahams verträgt sich allerdings nicht damit, daß er ja doch nur Teil ist und diese Unvollkommenheit zu spüren bekommt; denn er ist auf Natur und Menschen angewiesen und muß mit ihnen friedlich oder feindlich verkehren. Der hegelsche Text ist Kasuistik des Umgangs mit diesem Widerspruch.

Der Konflikt der absoluten Selbstbestimmung mit der Endlichkeit zeigt schon, daß wir bisher nur die eine Seite des Problems vor uns haben, und zwar die harmlosere. Man könnte sich vorstellen, daß dieser Wille zur absoluten Freiheit sich in Abrahams Nachkommen fortpflanzt und daß dann das Volk Israel im Verfolg dieser Freiheit sich durch seine Geschichte hindurch immer mehr in Widersprüche verwickelt, und daß die Wirklichkeit diese Vorstellung der absoluten Freiheit immer mehr umformt, bis es sich endlich aus dem Dilemma herauswinden muß: Das Endergebnis wäre von dem des Ms. Nr. 66 nicht sehr verschieden gewesen. Der unbedingte Freiheitswille hat aber gerade wegen der Endlichkeit einen Inhalt, er ist qualifiziert: Nur als der Wille, über alles zu herrschen, kann er sich nämlich schrankenlos forterhalten. In der "Phänomenologie des Geistes" gerät das Selbstbewußtsein geradewegs in den Kampf auf Leben und Tod in Herrschaft oder Knechtschaft und damit in einen geschichtlich fruchtbaren Widerspruch. Abraham und sein Volk gehen aber, wie wir sehen werden, einen anderen Weg.

In Nr. 65 war für Abraham, weil er "ein unabhängiger Mann u. außer Verbindg. mit einem Staate, oder einem andern Zweke" war, seine Existenz das Höchste.
Weil er "für sich allein" stand, brauchte er einen Gott, der ihm umfassenden Schutz gewährte; über dessen Vermitt-

lung konnte er dann seine Existenz durch die Lebensnotwendigkeiten hindurch erhalten:
"Seine Einheit war die Sicherheit, sein mannichfaltiges, die derselben widerstreitenden Umstände; sein höchstes Vereinigung beider. -"
Ein wenig anders ist die Konstruktion in Nr. 66:
"Das, was für Abr. das höchste war, war eine große Einheit, die alles mannichfaltige umfaste und enthielt; aber jene Einheit selbst war nur die Sicherheit seiner Existenz ausgedehnt auf seine Nachkommen; in seiner Gottheit diente ihm alles".
Regiert wird diese Konstruktion, die zunächst von der in Nr. 65 kaum verschieden scheint, vom Begriff des Genusses. Das Motiv der Herrschaft und Knechtschaft ist schon angelegt, wie das Ende des Zitats zeigt, aber es ist noch nicht bewußt und systematisch aufgenommen, sondern erscheint nur als ein mehr oder minder zufälliges Moment des Genußmotivs. Im Bewußtsein des passiv Genießenden sind drei Momente aufbewahrt: erstens Ich als Einheit, zweitens die gegenständliche Welt als Einheit, drittens die Einheit beider; die dritte Einheit ist, weil sie eine des Genusses ist, eine subjektive. Indem das genießende Ich die zweite Einheit haben will, muß es die erste und dritte sein; so reflektiert es die dritte aus sich heraus.

Wieder anders ist die Konstruktion in Nr. 79/82: Die abstrakte Freiheit kann sich auf nichts anderes als auf sich selbst beziehen. Sie ist sich ihr eigener Zweck, und die Bedingung ihrer Möglichkeit ist nicht irgendeine Vereinigung, sondern die bloße Existenz, welche darum das höchste Gut ist. Weil um der reinen Freiheit willen jeder konkrete Weltbezug hinwegfallen muß, erscheint die Welt nur abstrakt, als bloße Objektivität. Sie ist eine "schlechthin entgegengesezte Welt". Diese Welt,

"wenn sie nicht ein Nichts seyn sollte, war von dem ihr fremden Gott getragen, an dem nichts in der Natur Antheil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde." - So sind die beiden absolut Entgegengesetzten, Abraham und die Welt, gleichermaßen Gottes Werk.

Wie aber kam Abraham zu dieser entgegengesetzten Welt? Wieso war diese Welt, würde sie nicht vom ihr fremden Gott getragen, nicht tatsächlich ein Nichts? Abrahams Wesen ist nicht die positive Freiheit, sondern das bedingte Sichlosreißen, es ist nicht das bloße Sichnichtbeziehen, sondern das immer wieder Negieren vorhandener Beziehungen. Damit ist e negativo die Welt als bloße Objektivität hervorgebracht. Abraham ist nicht Adam, nicht Mensch schlechthin, sondern ein besonderer und von den Griechen z.B. ganz verschieden. Er findet die Welt empirisch vor, und im Vollzug seiner Besonderung schmilzt sie ihm zur bloßen Objektivität zusammen. Um die vollkommene Freiheit zu erreichen, müßte Abraham die Welt vernichten. Andererseits benötigt er sie, um leben zu können. Eine Anerkennung des benötigten Teils der Welt würde aber wieder an seine Unabhängigkeit rühren.

Abraham gesteht nun der Welt ein Sein zu, welches freilich nicht in ihr selbst, sondern in seinem Gotte gründet. Dieser Gott ist zugleich der Welt fremd, denn er ist der Gott Abrahams. Auf der einen Seite nun kann Abraham durch diese Konstruktion die Welt sich objektiv machen, denn sie ist vom Gott "getragen", kein Nichts - und auf der anderen Seite muß er sie nicht anerkennen, denn sie trägt sich nicht selber, sondern ruht auf einem ihr gänzlich Fremden. Dieselbe Bewegung vollzieht sich auch auf der anderen Seite: Insofern Abraham der ganzen Welt entgegengesetzt ist, kann er nicht sein, denn

er ist nur der Teil, der dem Ganzen sich entgegensetzt, und insofern er die ganze Welt zum Nichts erklärt, ist er nur ein Teil dieses Nichts. Auch Abraham hat sein Sein nicht in sich, sondern wird von seinem Gotte gehalten. Ebenso wie auf der Seite der Welt ist das Gottesverhältnis eines der gleichzeitigen Anziehung und Abstoßung: Einerseits verschafft dieser Gott dem Abraham ein Sein und legt ihm die Welt zu Füßen, andererseits hat Abraham sein Wesen entäußert, seine Seele verkauft, und der Gott ist auch ihm fremd, und diese Objektivität Gottes kann Abraham nicht zurücknehmen. Abrahams Beziehung zur Welt ist wie in Nr. 77 nach der Sintflut, wo das Gesetz Gottes dazwischentrat, eine von außen vermittelte. Der Herrschaftszusammenhang tritt Abraham als objektiv gegenüber, und nicht minder als die Welt ist auch Abraham ein Eigentum seines Gottes; der "Unterschied der Gunst", den Gott zwischen Abraham und der Welt macht, daß nämlich Abraham Herr und die Welt Knecht sein soll, kann, weil es der einer bloßen Gunst ist, jederzeit umgekehrt werden. Die Mitte des Verhältnisses ist Gott. Er ist das Wesentliche, demgegenüber die Welt und Abraham das Unwesentliche sind; ihren Schwerpunkt haben sie in ihm. Diese Mitte hinweggenommen würde für Abraham die Welt ins Nichts entgleiten und er selber sich auflösen.

Diese Mitte hat nun die gefährliche Tendenz, ihre Extreme in sich einzusaugen; die Gravitation, die diese Sonne auf ihre Planeten, die von ihr Halt und Richtung bekommen, ausübt, ist zu stark, als daß nicht früher oder später die Planeten von ihrer Sonne verschlungen würden. Um die Welt zugleich einflußlos und verfügbar zu machen, war dieser Gott in die Mitte gestellt worden. Weil er aber Inhaber alles Wesens ist, Eigentümer sowohl der Welt als auch Abrahams, ist er Kraft des Gesetzes von Herrschaft und Knechtschaft nicht mehr Mittel, sondern

Zweck. Ein Beispiel, wie der aus Sorge um die Existenz geborene Gott eben diese Existenz als Tribut fordern kann und sie fraglos zu Füßen gelegt bekommt, ist die Isaak-Geschichte.

Auf den ersten Blick ist zwischen der Isaak-Geschichte in Nr. 65 und Nr. 66 auf der einen und Nr. 70 und Nr. 79/82 auf der anderen Seite kein systematischer Unterschied zu sehen und doch ist dieser so beträchtlich, daß wir eigentlich zwei ganz verschiedene Arten von Opfer vor uns haben. Was bedeutet Isaak für Abraham? In Nr. 65 und Nr. 66 ist er nicht nur der geliebte Sohn, sondern auch und vor allem "die Bedingung" des "Glauben(s) an das Ganze" (Nr. 65), "die Bedingg. der Erfüllung der Verheißungen seines Gottes" (Nr. 66). Abraham hat sich an den Garanten der Verheißung um dieser Verheißung willen so stark gebunden, daß er ihm deren konkreten endlichen Inhalt zum Opfer bringen kann. Die Verheißung führt sich, wenn man so will, ad absurdum. - In Nr. 70 und Nr. 79/82 ist Isaak "die einzige Liebe, die er (sc. Abraham. - A.B.) fühlte" (Nr. 70), "die einzige Liebe, die er hatte" (Nr. 79/82) und davon, daß Isaak der Inhalt der Verheißung wäre, die Bedingung des Glaubens, ist nicht mehr die Rede.
Hegel hat in Nr. 79 vorher geschildert, welche Vorteile Abraham aus dem Pakt mit Gott, aus diesem Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft zog: Abraham durfte, wenigstens in der Theorie, herrschen und bekam an Vermögen soviel, wie er brauchte - "Nur lieben konnte er nichts". Es ist der bekannte Pakt mit dem Teufel, wie wir ihn auch in der bekannten Sage vom versteinerten Herz finden. Das Herrschen, welches sich in bloß formellen Rechtstiteln erschöpft, finden wir auch in der langen Agonie des römisch-deutschen Kaisertums, mit der sich Hegel in jener Zeit beschäftigte. Die Liebe ist dem Verhältnis

von Herrschaft und Knechtschaft feindlich, und Abraham wollte Isaak opfern, weil ihn ärgerte, daß es noch etwas gab, das er liebte.

Die Veränderung der Ausdrücke, mit denen Hegel die Opferung bezeichnete, schmiegt sich dieser inhaltlichen Veränderung an: Um der Verheißung willen muß Abraham das Band zum Inhalt der Verheißung zerreißen (Nr. 65), er muß den Sohn aufopfern (Nr. 66); wo ihn aber seine Liebe ärgert, da will er seinen Sohn zerstören (Nr. 70 mit Lesearten), da will er ihn schlachten (Nr. 79/82). Der seit Nr. 70 ausgespielte Dualismus von Liebe auf der einen und Herrschaft und Knechtschaft auf der anderen Seite hat die Opferungsgeschichte in ihrem Kern verwandelt.

Hegel formuliert anschließend programmatisch den Herrschaftszusammenhang zwischen Gott, der Welt und Abraham. Wichtig ist, daß Abraham keine wirkliche Macht in die Hände bekam, daß er nicht den Weg Nimrods, sondern den Noahs geht und, wie Hegel in Nr. 70 schön formuliert, ein Tyrann in Gedanken ist. Abrahams Gott ist Herrscher über die ganze Welt und zugleich Partikulargott Abrahams; so gibt er Abraham die ganze Welt zum Lehen. Abraham hat auf diese Weise den Rechtstitel über die Gesamtherrschaft in Händen, ohne ihn aber in Wirklichkeit einlösen zu können. Der bloße Titel selbst wird bedroht durch andere Götter, die ihren eigenen Weltbezirk einfordern und die Völker, denen sie eigen sind, der Herrschaft Gottes entziehen; andererseits muß Gott für Abraham reserviert bleiben, an ihm darf "nts in der Welt mehr Antheil" (Nr. 70) haben, weil Abraham sich sonst mit anderen den Herrschaftstitel teilen müßte. Eine Familie dagegen, die ihre eigenen Laren, eine Nation, die ihre eigenen Nationalgötter hat, hat zwar vom Ungeteilten, Einigen,

Unermeßlichen sich ein Stück ausgegrenzt, aber sie macht dadurch anderen Familien oder Nationen deren Stück nicht streitig.

Wenn Hegel von dem Unternehmen der Juden spricht, "ihre Idee als Einheit zu realisieren", dann sagt er nichts anderes aus, als wenn er von Joseph sagt: "er realisirte seine Gottheit". Freilich war Joseph weniger streng als die Söhne Jakobs, denn er begnügte sich damit, die Ägypter zu versklaven. Daß Simeon und Levi, als sie die Sichemiten töteten, so viel schlimmer handelten als Joseph, liegt eigentlich nicht daran, daß sich etwas Fremdes eingemischt hatte; es ist gleichgültig, ob sich etwas Fremdes einmischt oder ob es wie bei Joseph einfach vorgefunden wird.

Mit der unendlichen Einheit nämlich verhält es sich ähnlich wie mit der absoluten Totalität: Diese ist der Inbegriff aller Konkreten und ist doch nur in der höchsten Abstraktion faßbar und aussagbar. Ebenso ist auch die unendliche Einheit nicht unmittelbar und auch nicht im Teil, in einzelnen Göttern faßbar, sondern nur als Idee dieser Einheit. Wenn diese Idee aber einem Partikularen wie den Jakobssöhnen eigen ist, dann muß sie sich als Idee der absoluten Herrschaft der im Teil beschlossenen Einheit des Teils mit dem Ganzen äußern, die als reine Einheit kein Mannigfaltiges zuläßt. Weil das Leben konkret ist, widerspricht es der Idee der unendlichen Einheit, und die Herrschaft kann nur in der Tötung des Lebendigen, das von vornherein nur als Totes anerkannt ist, bestehen.

Die Einheit dagegen, welche Joseph praktisch werden läßt, zerstört zwar die Freiheit und vernichtet so das Mannigfaltige, aber sie beläßt ihm eine abhängige Existenz;

sie ist dadurch eine Einheit ihrer selbst und des Mannigfaltigen, wo alles Mannigfaltige ins Eigentum der Einheit gelangt.

Das Schicksal der Seßhaft- und Volkwerdung, dem "endl. Jakob" "unterlag", vollzog sich in Ägypten; "u. je mehr er aus Noth, gegen seinen Geist und nach Zufall in dieß Verhältniß tratt, umso schwerer mußte es ihn u.s. Nachkommen treffen." Aus Not trat Jakob in dieses Verhältnis, weil die Hungersnot ihn nach Ägypten trieb; "gegen seinen Geist" geschah die Seßhaftwerdung, weil sein Gottesverhältnis ihn an das Nomadenbewußtsein festband; durch einen Zufall endlich geriet Joseph nach Ägypten und wurde dort ein mächtiger Mann. Das Schicksal traf die Nachkommen Jakobs "umso schwerer", weil die zwangsweise Seßhaftigkeit später in der Knechtschaft für jene, die gegen ihren Geist, aus Not und durch Zufall sich angesiedelt hatten, besonders quälend war. Dem Exodus-Geschehen ist damit präludiert.

Wie in einer Anklagerede, glänzend formulierend, beschreibt Hegel dann, wie der Freiheitskampf eines knechtischen Volkes beschaffen sei, und steigert sich im vierfachen unterstrichenen "sie": sie vollbringen keine Heldentaten, für sie muß Ägypten leiden, sie haben nicht gekämpft, sie empfinden über das Leid, welches für sie angerichtet wurde, nur Schadenfreude - schließlich ist "ihre Wirklichkeit ... unbeflekt, aber ihr Geist muß sich alles des so nüzlichen Jammers freuen."

Passivität hatte Hegel den Juden schon in Nr. 63 vorgeworfen; dort aber sprach er von einer ganz anderen Passivität als hier. Die Passivität in Nr. 63 entsprang einer inneren Zwiespältigkeit: Die Israeliten wollten der Unterdrückung entrinnen, aber sie wollten nicht auf die

Sicherheit, die diese bot, verzichten. Jetzt in Nr. 79 sind die Juden ganz ihrem Gotte unterworfen, er kämpft für sie, sie müssen nichts mehr wagen. Der Preis, den sie, wie einst Abraham, dafür zahlen müssen, ist, daß sie nichts mehr lieben und deshalb auch kein Mitleid mehr haben können; schöne Gefühle hätten nur ihrer eigenen freien Tat entspringen können.

Hier wie später nimmt Hegel merkwürdig wenig Rücksicht auf die einzelnen Umstände, auf welche Israel reagieren mußte; es scheint fast, als handele es in einem widerstandsfreien Raum und lebe so nur dem einverseelten Gesetz seines Handelns. Allzufest sind Hegels Vorstellungen über die "normale" Entwicklung einer Nation - sie sammle sich gegen die Naturgewalten unter der Fahne eines Mächtigen (Nimrod), finde zu sich in der Unterdrükkung, wachse im Befreiungskampf zusammen und finde in diesem Kampf ihr Selbstbewußtsein und ihre Freiheit.

Die Entwicklung nach Nr. 66 ist nicht so aufzufassen, daß der Begriff der Herrschaft und Knechtschaft einen ihm widersprechenden der Positivität verdrängt habe; vielmehr ist Herrschaft und Knechtschaft nur die sowohl radikalere als auch allgemeinere Form der Positivität und enthält diese als Moment. Der Schritt, den Hegel in Nr. 70 tat, war der, daß er die Gegenüberstellung der aufgezwungenen Religion und des Volkes, dem sie aufgezwungen wurde, diese Differenz, die geradezu das Wesen des Positivitätsbegriffes ausmacht, aufhob; die Fremdbestimmung ließ er jetzt aus der Seele des Fremdbestimmten selbst entspringen. Noch in Nr. 67 schreibt Hegel: "Positiv wird ein Glauben genannt, (sic!) indem das praktische, theoretisch vorhanden ist - das ursprüngl. subjektive nur als ein objektives e Rel. die Vorstellungen von etwas objektivem, das nicht subjektiv werden kan, als Prinzip des Lebens aufstellt." (Nohl 374)

Nun war schon in Nr. 65 das theoretische des reflektierten Gottes konsequent aus der Lebenspraxis Abrahams hervorgegangen, wenngleich erst ab Nr. 70 bei Abraham und Noah dieses Verhältnis eindeutig ist. Der Gott ist nicht von außen hinzugekommen, er ist nichts Fremdes, sondern er entstammt der Seele jener Menschen und ist also etwas Entfremdetes. Insofern ist der Schritt, den Hegel in Nr. 70 tut, ganz konsequent. Ob freilich das Bedürfnis nach einer strengeren Entfaltung des in Nr. 65 Angelegten allein Hegel zu diesem schwerwiegenden Schritt hätte bestimmen können, muß bezweifelt werden: Hegel hätte ebensogut jenes Motiv der Theogenese Abrahams umgestalten können.

Auf diese Weise können Textpassagen die Positivitätsproblematik fast unverändert aufnehmen, ohne in Kollision mit dem Begriff der Herrschaft und Knechtschaft zu geraten. Wir werden auch im nächsten Absatz sehen, wie Hegel Positivität mit Herrschaft und Knechtschaft ohne Schwierigkeit verknüpfen kann.

"Das Princip der ganzen Gesezgebung war übrigens das unendlich Subjekt" hatte Hegel zunächst geschrieben. Noch während der Niederschrift ersetzte er "Subjekt" durch "Objekt" und schrieb zwei Zeilen später, dieses Objekt sei "eigentl.er ... (das) unendl.e Subjekt"; in einer bei der Überarbeitung Nr. 82 niedergeschriebenen Randnotiz, die in diesen Satz hineingehört, bestimmte er dann die Bedingungen des Wortgebrauchs: Die Bezeichnung "Subjekt" sei vorzuziehen, "da es nur erst Objekt genannt werden kan insofern der Mensch mit s. geschenkten Leben vorausgesezt wird, und das lebendige das absolute Subjekt heißt". Die Bestimmung Gottes als Objekt setzt also den Menschen voraus, dem Gott objektiv ist. Wenn aber dem Menschen selber sein Leben von Gott ge-

schenkt ist, also nicht der Gott den Menschen, sondern der Mensch Gott voraussetzen muß, dann ist die Bestimmung Gottes als Subjekt genauer. Die Bestimmung Gottes als Objekt ist nur sinnvoll innerhalb des Positivitätsverhältnisses, wo Gott als eine Setzung auferlegt wird. Innerhalb des Verhältnisses der Herrschaft und Knechtschaft aber kann der Herr nicht als Objekt gesetzt werden; er ist vielmehr das Subjekt, welchem gegenüber der Mensch das Objekt ist, dem eine Subjektivität nur vom Herrn aus zukommt. Es ist freilich ein Verblendungszusammenhang, den wir hier vor uns sehen: Der Herr wäre ohne den Knecht nicht Herr und setzt insofern den Knecht sehr viel notwendiger voraus als der Knecht den Herrn. Ebenso setzt zwar das Volk Israel seinen Gott voraus, aber die Entstehung dieses Gottes lehrt uns, daß dies eine Selbstvoraussetzung ist. Israel wäre nichts ohne seinen Gott, aber dieser Gott ist nur das reflektierte und entfremdete Wesen Israels.

Scharf und konzentriert beschreibt Hegel nun das jüdische Gottes- und Weltverhältnis: Das Volk Israel und die übrige Welt stehen sich antithetisch gegenüber; die einzige Synthese, die als ihre Mitte die beiden Antithesen zusammenhält, ist Gott als absolutes Subjekt. Gott kann deshalb die Synthese sein, weil er der Inbegriff aller Wahrheit und aller Beziehungen und Inhaber alles Lebens ist. - Weil die Synthetisierung nur unter der Bedingung zustandekommt, daß die Antithesen ihre Wahrheit und ihr Leben in Gott verlegen, saugt diese Mitte ihre Extreme aus, und von diesen bleiben nur die leeren Hülsen übrig. Oben haben wir schon einmal von diesem Gottesverhältnis gesprochen. Dieses Verhältnis "läßt nur physische Abhängigkeit, eine animalische Existenz, übrig". Wer physisch abhängig ist, wer sein Sein in einem Anderen hat, ist auf die physische Existenz beschränkt, denn die höheren Existenzformen setzen ein Herrsein seiner selbst und Freiheit voraus, d.h. Identität im Sinne des Sichselbsthabens.

Auf diese Weise bleibt nur die "animalische Existenz übrig, die also nur auf Kosten der übrigen gesichert werden kan". Hegel kann hier nicht sagen wollen, daß die Sicherung der animalischen Existenz auf Kosten der übrigen Existenzweisen erfolgte, denn die physische Abhängigkeit schließt solche ja dem Begriffe nach aus. Die Aussage des Satzes ist vielmehr, daß die Existenz nur auf Kosten der übrigen Welt gesichert werde; die zweite Hälfte des Satzes lautete zuerst: "und auch diese auf Kosten der übrigen von ihrem Gotte gesichert zu wissen, war ihre Religion". So besteht eine, wie Hegel in einem Zusatz sagt, "allgemeine Feindschaft". "Diese Ausnahme", schreibt er dann, "diese erwartete isolirte Sicherheit folgt nothwendig aus der unendl.en Trennung". Das unendliche Getrenntsein der beiden Antithesen voneinander ist eine gegenseitige Ausschließlichkeit, denn jede der beiden ist, die Abhängigkeit vom unendlichen Subjekt abgerechnet, für sich absolut. So entzieht jede der beiden Antithesen ihren Lebensbereich der anderen, sie lebt auf Kosten der anderen, und wenn sie schließlich ihre Existenz als ein Geschenk ihres Gottes betrachtet, dann ist dieses Geschenk ein Raub an der anderen, eine Ausnahme und ein Vorzug. Einfache Isolierung voneinander wäre freilich noch kein Raub, keine Einschränkung und würde auch keine allgemeine Feindschaft hervorrufen. Aber wie wir schon gesehen haben, ist eine einfache Isolierung Israels von der Welt nicht möglich, und der Versuch, diese zu verwirklichen, treibt Herrschaft und Knechtschaft hervor. So verspricht Gott Israel nicht einen eigenen kleinen Bereich, den er ihm ausgrenzt, sondern die Herrschaft über die Welt; damit erst ist das Verhältnis Israels zur Welt ein antinomisches, die Existenz ein Raub und das Verhältnis das einer allgemeinen Feindschaft.

Seine Ansprüche auf Gehorsam und Verehrung macht der Gott von daher geltend, daß er das Volk aus der Sklaverei befreite und ihm eine sichere Existenz garantiert. Wer sich selbst aus Abhängigkeit befreit, wer die Forterhaltung seiner Existenz nur sich selber verdankt, der ist niemandem etwas schuldig. Wer aber etwas aus der Hand eines Anderen entgegennimmt, der ist ihm, wenn der Andere ihm das nicht geschenkt hat, eben das schuldig, was er erhalten hat. Wenn also Gott die Israeliten dem Eigentum der Ägypter entreißt, dann übernimmt er sie in sein eigenes Eigentum; wenn er ihnen Existenz verleiht, dann haben sie ihre Existenz nur in ihm. Ein Tauschakt geschieht hier, keine freie Schenkung und vor allem keine wirkliche Entäußerung Gottes.

In der scheinbar so in sich ruhenden Evidenz des Gedankenganges wird verborgen die Christologie polemisch wirksam. Die steinerne Konsequenz, in welche hier Gottes Handeln an Israel gebannt ist, und durch welche Gott ebenso zum Automaten wird wie sein Volk, ist ja nur verständlich, wenn dieser Gott als Ausgeburt seines Volkes und im tiefsten Gegensatz zu jenem gesehen wird, der, um die Welt aus der Knechtschaft zu befreien, sich selber dieser Welt zur Knechtschaft dahingegeben hat. Wird freilich dieser zwischen dem jüdischen und dem christlichen Gott waltende Gegensatz erst in Zweifel gezogen, dann verliert Hegels so streng erscheinende Konditionalkette gerade wegen ihre Strenge ihre Überzeugungskraft.

Hegel zieht nun aus dem Eigentumscharakter des Volkes Israel die für dessen Gottes- und Weltverhältnis sich ergebenden Konsequenzen. Systematisch betrachtet sieht das Verhältnis so aus: Israel ebenso wie die Welt sind Gottes Eigentum. Gott ist das unendliche Subjekt; Israel und die Welt sind reine Objekte. Was Israel als Lehen be-

sitzt, ist die Welt als Objekt; Israel ist aber als Eigentum ebenfalls nur ein Objekt Gottes. Auf diese Weise steht Israel zu Gott in demselben Verhältnis,in welchem die Welt zu Gott und, durch diesen vermittelt, zu Israel steht. Israel genießt zwar vor der Welt durch Gottes Gunst einen zufälligen Vorzug, aber die Struktur des Verhältnisses nach ist es für Gott auch nicht mehr als nur ein rechtloser, verfluchter Stoff, den jener sich nur vollständig aneignen kann, indem er ihn vernichtet und ihm alle Selbständigkeit nimmt. Erst von dieser Konsequenz aus werden die düsteren Bilder in den späteren Partien des Ms. verständlich. Dieses Verhältnis beherrscht das Ms. von Anfang an, aber erst von hier an, wo Hegel von dem "Princip der ganzen Gesezgebung ..." spricht (Nohl 250 Abs. 1) wird es ausdrücklich, und der in diesem Herrschaftsverhältnis angelegte Haß Gottes gegen sein Objekt Israel, welcher aus derselben Quelle entspringt wie Israels Bestimmung, der Liebling seines Gottes zu sein, kommt hier zum ersten Mal ans Licht. Überhaupt: Wenn Abraham nicht lieben will, und sein Gott sich ihm bildet, damit er nichts lieben muß, wieso sollte dann Gott lieben können und vor allem wollen? Daß er sein Volk liebt, ist nur die zufällige Außenseite eines ganz anderen Verhältnisses. Die tragische Struktur, das Macbeth-Thema, wird im weiteren Verlauf des Ms. immer deutlicher: Israel sondert sich ab und will alles beherrschen, alles vernichten. Es setzt aber sein eigenes Wesen, den Geist der Herrschaft, aus sich heraus. Der allmächtige Gott ist das eigene Wesen, dem Israel sich jetzt bedingungslos unterwerfen muß. Gott nun behandelt Israel im Prinzip nicht anders als die Welt, und am Ende schiebt er den Unterschied der Gunst, den er Israel gewährt hatte, mit leichter Hand beiseite und behandelt Israel als gleichgültiges Objekt wie alle anderen Objekte. In seinem Gott steht Israel der Geist Abrahams gegen-

über, welcher sich schon Isaak gegenüber die Inkonsequenz einer Liebe nicht gestatten konnte. So wird Israel am Ende von seinem eigenen Genius gerichtet.

Als später Menschlichkeit die Juden ergriff, wich ihre Kraft von ihnen, und sie wurden ein Raub mächtiger Nationen, "ihre Vermischg. mit anderen Völkern wurde eine Abhängigkeit von ihnen". Die Unterdrückung "peitschte" sie aus der schönen Vereinigung, der Abgötterei, wieder zum alten Haß zurück, und damit - ein düsteres Bild! - "wachte ihr Gott wieder auf".

Den Befreiungskampf der Juden leitet Hegel aus ihrem "thierischen Daseyn" ab. Immerhin hat er den Passus in Nr. 79, in welchem er den Juden vorwarf, daß sie um ihr Leben gekämpft hätten, statt dem "thierischen Daseyn" zu entsagen und, sich an eine Idee hängend, "wie spätere Schwärmer sich dem Beile oder dem Hungertode" (Bl. 43v) hinzugeben, gestrichen. Daß die Juden nur um ihr Leben kämpften und nicht immer auch für ihre Freiheit, ist nicht mehr als eine Unterstellung. Ob die Juden bei Hegel nun für Leben und Freiheit kämpfen oder ob sie die Knechtschaft ruhig ertragen - es zeugt alles für dasselbe; der Unabhängigkeitstrieb der Juden war vorher schon so beurteilt worden, daß er eigentlich "Trieb nach Abhängigkeit von etwas eignem" (N 258) gewesen sei. In dieser Gleichsetzung des Entgegengesetzten (Freiheitskampf und Ertragen der Knechtschaft) ebenso wie vorher (N 254) in der Entgegensetzung des Gleichen (Einschränkung des Eigentumsrechts bei Griechen und Israeliten) zeigt sich am sprechendsten Hegels Voreingenommenheit gegen die Juden. Er baut Scheinalternativen wie eine Zwickmühle auf und gleichviel, welche Alternative der Jude sich wählt, ist es doch immer die falsche. Das Gegenteil deutet Hegel für die Griechen an: Welche Alternative auch immer sie ergreifen, haben sie doch stets

die richtige in der Hand, und eines und dasselbe wird auf seine Richtigkeit danach beurteilt, ob der Jude es tut oder der Grieche.

Den rhetorisch hochgestochenen Epilog des Ms. hat Hegel, am Anfang noch mit Formulierungen kämpfend, sorgsam durchdacht. Zunächst mag überraschen, daß Macbeth zum Paradigma dient und nicht Shylock. Aber gerade das gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des Ms. in die Hand. "Macbeth" ist, anders als "Der Kaufmann von Venedig", Prototyp der neueren Tragödie, Macbeth der Prototyp des "absolutistischen" (Karl Barth) Subjekts. Das Trauerspiel des jüdischen Volkes ist also keine antike Tragödie, sondern eine moderne. Dieses tua res agitur erklärt die Leidenschaft, die Hegel ergriff, ebenso wie seine Ungerechtigkeit im Urteil.

11. Schluß

Das Ms. Nr. 79/82 zählt zum Finstersten, was Hegel je geschrieben hat. Dabei hatte er mit Nr. 63 verhältnismäßig unverbindlich und ganz konventionell angefangen und, nachdem er sich mit Nr. 64 und Nr. 65 weitere Materialien und Probleme angeeignet hatte, mit Nr. 66 einen Schlußpunkt gesetzt.

Wenngleich der Einfluß von Schillers historischen "Thalia"-Aufsätzen aus jener Zeit spürbar ist, erinnern diese Arbeiten in manchem eher an den bürgerlichen Roman: In Hippels "Lebensläufen" ebenso wie in Hermes' "Sophiens Reise" und in Goethes "Meister" verläßt der Held in seiner Jugend die Heimat und erfährt im Wechsel von Entfremdung und Identifikation seine Bildung. Begriffe wie der der Entfremdung und der Selbstentfremdung, die in diesen Arbeiten Hegels der Sache nach vielfältig wirksam sind, kommen dem Wortlaut wie dem Problemgehalt nach gar nicht aus

der philosophischen, sondern aus der theologischen und aus der Romantradition. Ganz im Sinne des Romans, dieser bürgerlichsten aller Literaturformen, ist auch Hegels Psychologisieren.

Mit Nr. 70 wandelt sich das Bild: Der Roman wird zur Tragödie, freilich nicht zur griechischen, sondern zur modernen, und Shakespeare ist das literarische Vorbild. Abraham reißt sich von der Natur los und verkauft, weil er frei sein will, seine Seele. Der Gott, dem er sie verkauft, ist in Wahrheit der Teufel, dem er nun verfallen ist und alles opfern muß. Isaak überlebt durch Zufall, und so wächst ein unheimliches Volk heran, das sich vergeblich bemüht, sich in der Welt wie alle anderen Völker aufzuführen. Wie die Bastarde in Shakespeares Königsdramen könnte es nur im Alles oder Nichts zu sich selbst finden. Israel ist der Kehrspiegel der Welt. Es ist selbstlos und von außen getrieben, und was es von außen treibt, ist wiederum nur es selbst. Aber im Hintergrund wartet Abraham, welcher weiß, daß er Isaak opfern muß. Als sein Volk seinen Lauf vollendet hat, kommt er und holt nach, was er einst versäumte. - Unverkennbar ist auch das Faustmotiv: Wie Faust verkauft Israel, um allmächtig zu sein, seine Seele und wird am Ende vom Teufel geholt.

Abraham hatte seine Heimat verlassen und den Schritt zur formellen individuellen Selbständigkeit getan. Er will unmittelbar frei sein, er will nur sich selbst. Diese abstrakte Freiheit ist der bloße appetitus sese conservandi. Will diese Selbstliebe sich verwirklichen, dann muß sie den unmittelbaren Selbstbezug aufgeben; nur auf dem Umweg über ein Anderes könnte sie sich erreichen. Abraham könnte nur im Sichverschenken bereichert und über den Tod hinausgehoben werden. Er will sich aber unmittelbar selbst lieben und alles ausschließen, was ihm etwas von

sich wegnehmen könnte. Dadurch aber wird er auf die unmittelbaren Sorgen des Daseins beschränkt, und weil er keine Vereinigung will, ist das einzige Verhältnis, welches er kennt, das der Herrschaft und Knechtschaft. Abraham weiß nicht, daß er in seinem Egoismus, könnte er ihn rein und tief fassen, auf Vereinigung angewiesen ist.

Was bedeutet es, daß "Positivität" als Leitbegriff von dem der "Herrschaft und Knechtschaft" verdrängt wurde? Der Gegenbegriff zu dem der Positivität ist eigentlich der der Autonomie. "Positivität" ist ein vor allem von Fichte vermittelter Begriff, der zuerst nur im theologischen und im juristischen Raum angesiedelt war. Will man die Problemgeschichte dieses Begriffs, wie er von Hegel rezipiert wurde, zurückverfolgen, dann stößt man zunächst auf Kant, Rousseau und die Reformatoren. - "Positiv" sind die im heteronomen Zustande vorgegebenen "objektiven" Normen, gegen die und deren Garanten der Kampf um Autonomie sich richtet. Der Begriff "positiv" sagt schon eine Einsicht aus: Daß nämlich die Normen, die ich so bezeichne, mir äußerlich sind. "Positivität" ist damit ein Kampfbegriff des sich emanzipierenden Bürgertums, und zwar ein optimistischer: Weil die Unterdrückung durch Gegenwehr immer mehr gereizt wird, wird auch die Gegenwehr immer kräftiger. So wachsen Druck und Gegendruck immer weiter an, bis die feindlichen Gewalten und Normen endlich dem Druck der durch sie entfesselten Gegenkräfte unterliegen. Ein "happy end" und eine eschatologische Perspektive sind in dem Begriff der "Positivität" immer mitgesetzt. Der diesem Begriff enthaltene Gedankengang ist noch heute in Mode. - Während der Begriff der Positivität ein äußeres Verhältnis eines Bestimmenden zu einem von diesem regierten Subjekt bezeichnet bzw. als Begriff schon eine Wendung des Subjekts gegen dieses Bestimmtwerden darstellt, bezeichnet der der

"Herrschaft und Knechtschaft" in Hegels Frankfurter Periode ein Innenverhältnis, und zwar das einer autonom vollzogenen Heteronomie oder, anders gesagt, das einer sich selbst entfremdeten Autonomie. Es sind die Eingeweide eines Subjekts, welche dieser Begriff betrachtet. Insofern dieses Subjekt nicht, wie unter der "Positivität", um seiner Entfaltung willen jene aufheben muß, sondern eben seine Entfaltung der des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft verdankt, ist dieser Begriff ein pessimistischer. Weil das Subjekt sich nicht wie im "positiven" Verhältnis als ein Teil dieses Verhältnisses gegen den anderen Teil durchsetzen muß, sondern das Subjekt selbst in seinem Wesen dieses Verhältnis ist, ist eine Auflösung dieses Konflikts nur im Untergang des Subjekts zu finden.

Wenn wir nun mit Hegel "Herrschaft und Knechtschaft" als Eigentumsverhältnis begreifen, dann lassen sich diese beiden Begriffe historisch verhältnismäßig glatt einordnen. Das "positive" Verhältnis fände vor, das der "Herrschaft und Knechtschaft" nach dem Sieg der Bourgeoisie seinen Ort. Der Begriff der Positivität gehörte dann dem Citoyen, der der Herrschaft und Knechtschaft dem Bourgeois zu. Daß Hegel in seinen Jenaer Naturrechts-Entwürfen die Bourgeoisie politisch machtlos sehen wollte, daß er mit Napoleon sympathisierte, erscheint von hier aus gesehen als eine ganz verständliche Konsequenz: Die Eigenbewegung der Bourgeoisie muß eisern unter Kontrolle gehalten werden, sonst reißt sie die Gesellschaft in den Abgrund.

Für den rätselhaften Bruch, der zwischen Nr. 66 und Nr. 70 geschah, böte sich nun sehr schnell eine Erklärung an: Zum Zeitpunkt des Bruches wurde für Hegel deutlich, daß das Ergebnis der Französischen Revolution die

Herrschaft der Bourgeoisie war. Nur: hat Hegel seine Probleme historisch travestiert? Hat er, als er vom alten Israel handelte, "in Wahrheit" seine Gegenwart gemeint? Das zu behaupten, hieße eine Entlarvungsmethode anwenden, die sich in der Hauptsache nach von Feuerbach herschreibt, und die dadurch, daß sie Parallelen zu Abhängigkeiten erklärt, das vorgegebene Problem nur durch ihr eigene als das "in Wahrheit" gemeinte vertauscht.

Das Thema der Herrschaft und Knechtschaft, welches den Wandel in Hegels Auseinandersetzung bewirkte, ist nicht unverändert in die "Phänomenologie des Geistes" übergegangen. Schon äußerlich fällt auf, daß Hegel im GdJ den Bourgeois und in der Phän. den antiken Sklavenhalter zeichnet. Der Jude reflektiert sein Ideal in seinen Gott und ist auf indirekte, ihm selber undurchschaubare Weise sich selbst sein Herr. In der Phän. dagegen sind Herr und Knecht realiter getrennt, es ist ein wirkliches Verhältnis da, welches aus dem Kampf auf Leben und Tod hervorgegangen ist.

In den Mss. zum GdJ bestimmt Hegel den Juden auf die gleiche Weise wie später in Jena den Bourgeois. Das Bild dieses bourgeoisen Juden wandelte sich nach Nr. 66. Bis dahin verdankte er zwar seine Emanzipation nicht sich selber, sondern Mose mußte sie ihm verschaffen; auch war es ein seltsames Staatsgebilde, welches er sich schuf, den griechischen Republiken sehr unähnlich. Letzten Endes aber, nach gehöriger Entwicklungszeit, konnten im entscheidenden Augenblick Heldenmut und Freiheitssinn aufkommen. - In den Mss. ab Nr. 70 dagegen ist der Jude von Grund auf verkehrt, und wenn er seine Freiheit realisieren kann, dann zerstört er die Anderen und am Schluß sich selbst. Mit eiserner Hand müßte er regiert werden, denn sein Selbst gerade ist das Verkehrte, welches er

aufgeben muß. Andererseits erträgt er diese Unterdrückung nicht und klammert sich nur umso verbissener an sein Wesen. So kann dem Schicksal nicht gesteuert werden, und die einzige Macht, welche die Juden retten könnte, wäre der Zufall: In einer Folge geschichtlicher Kollisionen und Katastrophen könnte am Ende das Volk sich läutern, oder durch glückliche Konstellationen, z.B. Götterdienst bei fortgesetztem Zustand des Glücks, könnte der alte Gott für immer entschlafen. Diese Zufälle sind aber keine von Hegel erwogenen Möglichkeiten, sondern fast unmerkliche Sprünge im sonst so geschlossenen Text.

In der Antike mit Liebe verweilend und unter entschlafenen Volksgeistern weilend begegnete Hegel der Moderne. Zuerst scheint er sie gar nicht erkannt zu haben. Dann aber prüfte er schockiert und als wolle er seinen Augen nicht trauen, ob er denn recht gesehen habe. Hegel hatte sich in die Antike geflüchtet und dort bei schönen Sehnsuchtsbildern Trost für die Nöte der Gegenwart gesucht. Er war aus sich herausgegangen und weilte unter fremden Gestalten, als er sich plötzlich vor einem Spiegel fand. Verstört nahm er sich die jüdische Geschichte, die er schon zufrieden hinter sich gelassen hatte, noch einmal vor und ruhte nicht eher, als bis er begriffen hatte, was ihm widerfahren war. Die Manuskripte mit ihren Einseitigkeiten, krassen Fehlurteilen und tiefen Einsichten geben von diesem Geschehen Zeugnis.

Anhang

Schüler Nr. 64 (Frühjahr 1797)

Josephus. jüd. Alterth. ...

Foll. 17 r - 18 r

Nohl 368 6 (nur auszugsweise); Entwürfe zum Geist des Judentums. I.

Das MS ist über die ganze Breite der Seiten notiert und hat Entwurfscharakter.
Es handelt sich um insgesamt sechs nicht zusammengehörige Stücke: Exzerpte, Reflexionen, ein Aphorismus ("Der Geist der Griechen ..."). Das letzte Stück - "Abraham war ein reicher Hirte ..." - ist der erste bekannte Entwurf der - das Herzstück der Judentums-Manuskripte ausmachenden - Abrahamsgeschichte; auf der Rückseite dieses Blattes (18) beginnen zwei (zu verschiedenen Zeiten angefertigte) weitere Entwürfe (Schüler Nr. 65 u. 70). Die Übersetzung des Josephus-Textes stammt offenbar von Hegel selbst.

Joseph. jüd. Alterth. 1 B. 4 C. 17 r (N 368)

Zu dieser Schmach und Verachtung Gottes (vorher war davon die Rede, daß die Menschen dem Befehl Gottes sich zu zerstreuen nicht gehorchten) verleitete sie Nabrod (Nimrod) ein Enkel Chams, ein tollkühner u. auf seinen starken Arm trozender Mann. Dieser machte ihnen weiß, sie sollten ja nicht so einfältig seyn, u. glauben, ihr Glück u. Wohlfahrt komme einzig u. allein von der Hand Gottes; sondern alles Gute haben sie sich selber durch ihre Tapferkeit u. Tugend erworben; u. so veränderte er in kurzem alles u. führte ein Tyrannisches Regiment ein; denn auf sol-

che Manier glaubte er wäre es ihm an leichtesten, d. Ehrfurcht gegen Gott den Menschen aus dem Herzen zu verbannen, u. sie durch vermessenes u. gewaltthätiges Verfahren an sich zu lokken. Er drohte auch im fall sich Gott gelüsten ließe, d. Welt noch einmal mit einer Sündfluth zu überschwemmen; wollte er es an Macht u. Mittel nicht fehlen laßen, demselben genugsamen Widerstand zu thun: denn er hätte beschloßen, einen Thurm zu bauen, der weit höher werden sollte, als d. Wasserwogen u. Wellen sich aufthürmen könnten, u. auf solche Weise den Untergang seiner Vorfahren zu rächen. (Anm. (sic) Ergolanus bei Euseb. de praepar. Evang. hat angezeigt, daß dieser Thurm zuerst von denen sei erbaut worden, welche von der Sündfluth übriggeblieben.)

Durch diese Fluth scheint es haben die Menschen den Glauben an die Natur verloren, und sie sich izt erst als ein feindliches Wesen sich entgegengesetzt, gegen das sie izt ihre Kräfte aufboten. Und diese Entzweiung mit der Natur sie sey geschehen // auf welche Art sie wolle bei den alten Deutschen wohl durch Bekanntschaft mit Produkten eines mildern Klimas) zieht nothwendig den Ursprung von Staat u.s.w. nach sich. N 368 17 v

Daß Isaak den Seegen den er dem Jakob gegeben hatte, nicht mehr auch nachdem er sah, daß er betrogen worden war, zurüknehmen konnte, zeigt das Ansehen, das Hohe eines bloß subjektiven; ein Traum, eine Vision als etwas von aussen gegebenes angesehen werden; aber ein Seegen ist doch nothwendig überall mit dem Bewustseyn von selbst hervorgebracht zu seyn, begleitet, u. ein Seegen, der von einem Vater seinem Kind, das s. Liebe verdient, gegeben wird, kan allerdings

als von Glük u. Wohlgehen begleitet gedacht werden - so wie ein Fluch vom Gegentheil; wenn schon nicht als eigentl. Wirkung - aber wie heilig mußte ein Seegen seyn, der nicht auch nach der Einsicht des Irrthums zurükgenommen werden konnte, u. wie tief er Glauben einer Herrschaft über d. Natur durch ein solches subjektives, dessen würde hier so erhaben erscheint, als die Würde eines Ausspruches oder einer That der Gottheit im Glauben eines Volkes, u. eben so unwiederruflich.

Als Moses dem Pharao seine Absicht, d. Juden 's Egypten fortzuführen bekanntgemacht, u. diß die Folgen nach sich gezogen hatte, daß die Juden noch mehr gedrükt wurden, so machte dieser Befehl nur den Eindruk auf sie, daß sie sich über Moses beklagten, als den Urheber dieser Vermehrung ihrer Lasten, so wenig tiefes Bedürfniß war Befreiung aus ihrem Zustande innen geworden, auch machte sie keinen Versuch dafür, 18 r
// sondern ließen den Moses allein dem Phar. bange machen, u. zeigten nirgends daß sie ihre Befreiung ihrer eignen Kraft zu verdanken hatten; diß zeigte auch ihre Muthlosigkeit am rothen Meere, als Ph. mit seiner Armee gegen sie zog.

Jos. Jüd. Gesch. 4 tes Buch 4tes K.

Die Ursache der Meuterey nach Korah, etc. Tode: obwohl die Leute dafür hielten, daß ohne den Willen und Verhängnis Gottes nichts geschehen möchte; so beredeten sie sich doch dahin, daß Gott Mosi alles zu Gefallen thäte, was er dieses Falls gegen sie fürnehme, legten alle Schuld auf Mosen, als plage sie Gott nicht für sich selbst u. um deßwillen, daß sie seinen Zorn mit Sünden verdient haben, sondern um Mosis willen, der ihn ohne Unterlaß gegen sie verbittere.

Der Geist der Griechen ist Schönheit; der Geist der Orientalen Erhabenheit und Grösse. N 368

Abraham war ein reicher Hirte, ein unabhängiger Fürst. Der Boden, auf dem er stand, eine unermesliche Ebene, der Himmel über ihm ein unermesliches Gewölb; er baute den Boden nicht, sein Vieh weidete ihn ab, er war nicht genöthigt sich mit ihm zu beschäftigen, der Erde zu schmeicheln, daß sie ihm Früchte brächte, sich an einzele Stükke zu gewöhnen, - u. sie liebzugewinnen, sie als Theile seiner kleinen Welt aufzunehmen, sich in freundliche Beziehg. mit ihr zu sezen; die Brunnen bei denen er u. sein Vieh Wasser, die Wälder, deren Schatten ihn erfrischte, verließ er bald wieder - //

Schüler Nr. 66, Zusatz (etwa zeitgleich mit Nr. 66)

als der Staat und das Volksglück...

Fol. 32 r

Die Ergänzung ist auf der rechten Spalte der Seite notiert, durch Verweis[1] an das, auf der linken Spalte eine Zeile tiefer stehende, "genügte" (S. 27 Z. 21) angeschlossen; wie der Haupttext ist sie gestrichen. Die Schrift ist zunächst sorgfältig, dann zunehmend flüchtiger. Nohl hat diese Passage nicht abgedruckt.

+ als der Staat und das Volksglük nur eine Trümmer war; in ihren Kriegen mit den Syrern hatten sie höhere Kräfte in sich entdekt, die sich über ihre heiligsten Gebräuche z.B. Feyer des Sabbaths erhoben, es 32 r.

1) Verweisungszeichen '+'

hatte sich deutl.er in ihnen entwikelt, daß indem sie für ihren bestimmten Glauben stritten, sie eigentl. für die Freiheit überhaupt kämpften; sie fühlten sich fähig aus Freiheit ihre Geseze zu übertretten, die auf Befehl eines andern + zu verlezen sie durch keine Gewalt vermocht werden konnten, + sie aus Leichtsinn oder Laune zu übertretten sahen sie für Frevel an, aber fanden, daß es etwas höhers gebe, dem sie aufgeopfert werden können. Dieses höhere zeigten die Pharis. in dem Geseze selbst.

Schüler Nr. 70 (1798; nicht vor Dezember 1797)

Foll. 18 v. - 20 v.

"Zu Abrahams Zeiten..."
(unveröffentlicht)

Der Text steht auf den rechten Spalten jener Blätter, deren linke Spalten Nr. 65 ("Abraham in Chaldäa gebohren ...) enthalten. Die räumliche Zuordnung der beiden Texte ist, übersetzt in Seiten und Zeilen unsrer Ausgabe, im folgenden am Rande vermerkt. Der außerordentlich nachlässig geschriebene Text umfaßt Entwürfe zur Neufassung der Abraham-Geschichte, einzelne Notizen und Ergänzungen zu Nr. 65; entsprechend stimmt die örtliche Reihenfolge der Textstücke nicht mit der zeitlichen ihrer Niederschrift überein.

Zu Abr. Zeiten Städte, - u. Nomaden - Abr. reisst sich von sr Verwandtschaft los, - blos aus e Trieb zur Unabhängigkeit, ohne beleidigt, vertrieben zu seyn, daß er sich ein neues Vaterland hätte suchen müssen - Er zerriß d. Bande der Freundschaft des Zu- 18 v.

sammenlebens von selbst - der erste Akt, wodurch er sich unabhängig, als Stammvater s Volkes machte, war (15/7)
e Trenng. - er hatte d. Liebe aufgegeben - ein Vertrieb-

---

garnichti - nur die Art der Sicherheit dieser Existenz (15/8)
hatte sich verändert

---

ner (wie d. griech. Kolonisten) hat sie nt. aufgege- (15/10)
ben, sie suchen sie anders wo zu finden - Abr. ging
um frei zu seyn; diesen Anstrich hatte s. Gottheit,
überall war u. blieb er fremde; nicht so unabhängig, (15/14)
daß er in keine Beziehg. mit andern gekommen wäre -
sondern er kam in feindselige, mußte sich herumbehel-
fen, in Eg. u. bei Abim. in Gerar, durch Zweideuteleien - oder Krieg mit den Königen - er lebte unter Men- (15/19)
schen die ihm immer fremd blieben; mehr od. weniger
feindselig, immer geg sie reagieren (15/21)
+ keine Spur einer polemischen Einrichtung - Abr. Beschneidung // 19 r
um sich frei zu erhalten - oft kämpfen - so s. Gott
das Ideal der Entggszg.
Er wollte s. Sohn schlechterdings keine Kanaaniterin (15/24)
heurathen lassen; - er nahm von dem gutmeinenden Ebron
den Begräbnißplaz für Sara schlechterdings nicht
schenken lassen - und doch brauchte er Korn, hieng (16/3
insofern ab von den Städtern - Isak baute Korn
Abr. Gott war von den Laren darin verschieden, die
'ch er Familie eigen sind, - daß e Fam. d. Laren (16/6)
zwar für sich hat, aber dieselbe das unermesl. e.
getheilt sich isolirt hat, aber zugl. damit anders
zugl. 'ch Theile läst, - d.h. andern zugl. die gleiche (16/10)
Rechte einraümt, zwar insofern zwar nt in Verbindg.
mit ist - aber doch im Rechtsverhältniß mit ihnen ist
- aber Abr. sonderte sich aus von allen Menschen, u. (16/16)
behielt das ganze unermesl.e für sich da Fam. Laren

andern ebensolche zugestehen. / Abr. Gott kein Famili. 19 v. od. // National Gott in dem Sinne wie die der andern Völker; nur so, daß d. Jüd. Nation; die einzige hätte seyn sollen. Abr. ganz getrennt von der ganzen Welt u. der ganzen Natur - sollte in s er Familie herr- (16/21) schen über alles; aber s. Gedanke war der Wirkl.keit entgegen, denn in dieser war er beschränkt u. wand sich mit Noth überall durch; also d. Herrschaft (17/1) s. Ideal, in diesem alles vereinigt durch Unterdrükkg. - Abr. Tyr. in Gedanken; das realis. Id. Gott - an dem nts in der Welt mehr Antheil hatte, sondern von ihm beherrscht wurde - Wo s. Nachkommen (17/4) Macht hatten, wo

die einzige Liebe, die er fühlte, machte ihm Skrupel, die in einem Momente, so wiet gehen konnte (17/18) daß er auch diesen zu erstöhren sich bereit fühlte - //
wo sie in der Wirkl.keit etwas realisiren konnten, 20 r. da beherrschten sie u. also mit der empörendsten, (17/13 App.) härtesten Tyrannei; so d. teufl.sche Abscheul. keit an den Bewohnern zu Sichem; - denn wo das unendl.e beleidigt ist, da muß auch unendl. gerochen, d.h. vertilgt werden - weil ausser dem (17/16) unendl.en alles Materie, recht- u. liebloser Stoff, verfluchtes ist das sich dadurch rettet, daß es ruhig bleibt, od. daß man ihm nt beikommen kan; (17/20) auch Jakobs Empfindg. bei
+ um sich desselben zu bemeistern

---

jener Satansthat ist: daß er dadurch den Kanaanern u. Perisser verhaßt werde, u. dadurch, (17/24) daß er u. d. seinig. nur e handvoll seyen, in Gefahr komme; s. Gott sagte ihm darauf, er solle 's diesem Lande ziehen; erst im Augenblikke des Todes wagt' er es ihnen stark davon zu sprechen. (18/3)
Gen. $49^{5.6.}$

Das strenge im Güterbesiz; alle Beispiel Isak bei Laban; Abr. 's Bastarte ausgeschl. Jakob u. Esau - am auffallendsten 38, 28 (18/4)

Auch Joseph so wie/er Gewalt bekam machte alle Egypter zu Sklaven, u. führte d. politische Hierarchie ein Gen. 47, 19 .23 brachte d. Egypter in eben das Verhältniß zum Könige, in dem alles zu Gott stand realisirte s. Gottheit // (18/9)

צבאות , der verheerer 20 v.

Objektivität Gottes Ex. 20, 19. 20.

Nach dem Tode Mosis Abwechslg. von Sklaverei unter fremdem Völkern, u. von Staatsunabhängigkeit; in der leztern entw. uneinig unter sich, oder im Glük, (18/13)
fremdes Götterdienst; das Glük machte den Haß schweigen, u. Vereinigg. mit andern Völkern hervorgehen. diese Vereinigung angeschaut Götter. (18/16)

die Juden verloosten d. Völker vorher zu Erbtheilen, ehe sie noch den Krieg angefangen hatten. 24, 13. (18/19)

Strafe nur über ein Gesez mögl. das uns fremde ist, und an das wir angebunden sind. (18/22)
keine freundl.e Natur, die ihn zum Spiele mit sich einlud

der ihn zu keinem Kampf mit der widerspenstigen Natur aufrief, sie zu beherrschen, sie zu zwingen einförmigem ihm (18/25)

In unthätigem Genuß, der weder Anstrengung erforderte, noch ihn zu einem Mannichfaltigen der Zerstreuung hinriß. (19/1-2) (19/2)

Schüler Nr. 71 (1798; nicht vor Dezember 1797)

Fortschreiten der Gesezgebung mit erweiterter Trennung...

Foll. 21 r. - 24 v.

Nohl S. 373 - 374 (nur ein kleiner Auszug)

Das MS ist von 21 r. - 23 v. auf den rechten Spalten der Seiten notiert, auf deren linken Spalten MS Nr. 63 ("Die Geschichte der Juden lehrt ...") niedergeschrieben ist; Fol. 24 r/v laufen die Zeilen über beide Spalten. Das MS ist sehr flüchtig und nicht in einem Zug geschrieben; Hegel wandte hier das Verfahren an, das wir schon mehrfach sahen, nämlich die freien Spalten älterer MSS mit Notizen, Exzerpten, Reflexionen anzufüllen; die verwandte Thematik scheint zugleich als Orientierungsmittel gedient zu haben.
Die räumliche Zuordnung der MSS 63 und 71 wird am Rande, neben der Zeilenzählung, angegeben.

Fortschreiten der Gesezgebung mit erweiterter Trenng. 21 r. N 373
Noah - Erlaubniß Thiere zu schlachten, doch das Blut nt zu trinken, (Kant, Jägerverbot; Beute von lebendigem Vieh -) u. Verbot des Todtschlags - höchste Noth Abraham Seegen: Eigenthum u. Besiz für sich u. s. Nachkommen mindere Noth Moses (2/8)
10 Gebote: Gottes Verehrg. u. Feiertage; neu: Ehrfurcht gegen Eltern, Ehbruch; Lügen, und Gelüste.

+ höhere Noth, mindere Trenng. - größere Trenng.e, (2/11)
mindere Noth

+ dort im Aufgang der Kultur, weil weniger verbunden war; - in höherer Kultur kan bei mannichfaltigerer Trenng. mindere Noth seyn, weil noch (2/14)
immer vieles vereinigt ist - aber Noth bei hoher
Kultur zerreist umso mehr, u. macht die Menschen (2/15)
um so schrekl.er - wie sich d. Kultur mehrt, mehren sich d. Bedürfnisse, die Trennung. u. Vereinigg. //

e Gottheit, die ihrem Volk ein animalisches Daseyn 21 v.
sichert; jene der Inbegriff alle Wahrheit, und al- (2/17)
les Rechts - disem bleibt nts als ein vergängl.
anim. Das. übrig - das unendl.e Subjekt, geg. das
unendl. bleibt nts übrig - diese Beziehg. immer
fest zu halten, in jeder Handlg. des Menschen da- (2/19)
ran erinnern, sie an jedes Thät. knüpfen.
daher unsichtbar - Opfer -

Die Bez. der Juden als Staatsbürger 'feinander (2/22)
konnte keine andre seyn, als d. Abhängigkeit aller
vom Priesterthum, u. dadurch war die Bedingg.
alle politischen Geseze, d.h. Freiheitsgeseze (2/24)
weggenommen.

die Isr. verhielten sich sehr leidend dabei, Mos.
u. Aar. Thaten wirkten gerade wie 'f d. Egypter,
wie e Macht 'f sie - die dadurch veranlaßte grös- (2/26)
sere Härte reizte nt ihre SelbstThätigkeit, sie
reagirten izt nicht stärker; sondern litten nur
tiefer. 2 B.5, 21. 6,9. die Isr. verhalten sich
ganz unthätig; blos Mose wirkt 'f den König u. (3/3)
erzwingt d. Erlaubnis von s. Furcht nicht vor den
Isr. denn diese mach ihm keine, sondern vor dem
Gott Mosis - auch im frei werden sind sie Sklaven;
das einzige Beispiel des gezwungenwerdens zur (3/7)
Freiheit. Die Vorsteher machen immer nur tiefe
Verbeugungen nach jedem Vortrag; Exod. 12, 27 u.

siehe sonst - ihre einzige Reaktion war Murren geg.
ihr Freiwerden; sonst leidender Gehorsam
d. Egypter trieben sie fort, Ex. 12, 33. 34. //
Sie beginnen nicht mit er Heldenthat aber in ihrer 22 r.
Phantasie wird großes für sie gethan; für sie lei-
det Egypten d. mannichfaltigsten Plagen und, Elend,
unter Jammergeschrei ziehen sie aus; aber sie haben
nichts gethan, sie haben nicht gekämpft, sie waren (3/11-12)
menschl.er aber aus Feigheit - als ihr Gott -

+ die auf den Gottesdienst sich beziehen

(3/13)

---

die Gewalt, gegen deren Angriff man vertheidigt,
rechtfertigt Tod u. Verderben; denn der unglükl.
gewordne hat diß für den einen od. den andern als (3/18)
Ziel gesezt; es gilt den einen od. den andern;
so hat jeder gleiche Rechte - d. Isr. leiden, aber
sie wehren sich nicht; d. Eg. unterliegen aber
nicht durch ihre Feinde - die Thät. die d. Isr. (3/21)
sich vorbehalten haben, ist, d. Gefässe ihrer Nach-
barn, die in Vertrauen sie ihnen leihen, diebisch
mitzunehmen; sonst haben sie nichts gethan.
der Geist dieser so eben freigewordnen Leute 13,17; (3/26)
14, 11.12 es ist besser wir sind ihre Sklaven, als
daß wir draussen in der Wüste umkommen. //

Vergleichg. - d Unsichtbarkeit des jüd. Gottes 22 v.
Unnenbarkeit - Verbot ihn zu bilden (Mosis Ang.
glänzte so, daß sie ihn nt ansehen konnten) Aufent-
halt im innersten Tempel,
mit den Euleus. Geheimn. wo gelehrt durch Worte, (4/4)
Bilder, Opfer wurde, aber nt davon gesprochen wer-
den durfte - mos. Geseze u. Ceremonien schlechter-
dings nicht 's der Phantasie des Volks, wenigstens (4/8)
ungekannt wie weit, vieles willkührl.e - d. Förm-
lkeiten 's Kleinigkeiten heraus so auf einmal.

Der Auszug - d. That des Volks, s. Geist darin, (4/8)
s. Zwek, s. Ideal, denn hier realisiert es denselben.
Eh Moses noch ein Zelt hatte, zaigte er Gott Isr.
im Feuer - Feuersaüle u. Rauch - es mußte ihm
so lang etwas sichtbares - aber unbestimmtes (4/12)
formloses wie Feuer geben, eh er das unsichtbare
in dem Allerheiligsten fixirt hatte -
das Blut als das lebendige, Gottgeweihte; (4/15)
ganz egyptisch ist der besondere Stand der Priester
- d. Reinigg., d. Unreinigkeit vieler Vögel u.
Thiere -
Die Rel. d. d. Isr. sich frei gegeben hätte mußte (4/18)
entw. höchst einfach, od. mehr od. weniger egyptisch, od. mit Beziehg. darauf ihm entgeg. gszt
seyn - Weil d. mos. Rel. so gar nt 's dem Geiste (4/20)
der Nation selbst hervorgegangen war, mit ihm nt
zusammenhieng, ihr gegeben, ihr fremd, tod für
sie; daher ihr Wankelmuth // Mosis Blutverbot
3 B. 14, 10 ff. / d. mos. Rel. e Rel. 's Unglük 23 r.
für Unglük; nicht fürs Glük, das frohe Spiele N 373 (4/22)
will, der Gott zu ernsthaft /

Da die Juden als Staatsbürger + nichts waren u.
nur durch d. Beziehg. 'f Gott einen Werth erhielten, (4/25)
so mußten soviel als mögl. ihrer Handlg
in Bezug mit Religion gebracht werden.
Menge Reinigungen; es gibt e Reinheit der Unbefangenheit, die nt weiß, daß sie sich verunreiniget haben u. e Reinheit der Verdorbenheit; - (5/1)
eine Jungfraülichkeit deren Phantasie verdorben,
die sich durch

+ als Staatsbürger nts seyn, keine Freiheit keine (5/2)
Recht, weil noch nts bestimmt
Natur - oder 's Vernichtg., letzteres der Fall
der Isr. der Werth des Sklaven nt Selbstthätig- (5/4)

keit um sr selbst willen, Selbstzwek, - sondern
der Dienst, den er dem Herrn erweist - der Staat
ein fremdes, ausser dem Menschen; - die Menge
der Dienste bei allem freien (Ehr) zugl. Zeichen (5/7)
der Knechtschaft, wie d. Leieignen
alles verunreinigt - Unreinheit der Reflexion -
Trenng. der Welt von sich. (5/9)
Wenn das unendl.e Obj. alles ist, so ist der
Mensch nichts; was er noch ist, ist er durch jenes
Gnade; jenes hat etwas entaüssert, u. das Etwas, (5/11)
dem das unendl.e das Seyn zuläst, ist ihm heilig;
denn was in ihm ist, das ist es durch jenes. Es
muß sich also rein erhalten; die Heiligen wollten
sich vernichten u. verachteten also alles, was an (5/14)
ihnen war, wälzten sich in Kothe herum u. liessen
sich von den Laüssen fressen - damit d. Gottheit
sey - aber dn Juden ertheilte diese auch noch ein
Seyn - was abr rein war, od. unrein, das mußte
ihnen ebensogut geboten seyn; alle mußte in Beziehg.
'f d. Gottheit seyn - //
Aus d. Idee fliest d. ganze Gesezgebg. Mosis - Gott 23 v.
ist Herr; alles euer Thun - entw. sein Dienst; (5/16)
oder euer Genuß, den er euch erlaubt hat, Banng.
in das wirkl.e; alles idealische alles freie, al-
les schöne verbannt denn es ist kein wirkl.es - (5/19)
keine Unsterblichkeit, denn sie ist Selbstständig-
keit des Menschen; - beständiges Erhalten in dem,
was einen Gott seyn läst, diß ehren, rein halten,
so wenig als mögl. andre mit sich in Beziehg. sezen;
sich selbst in strenger Einheit erhalten, nach dm
Ideale; in so wenig pos. Beziehg. als mögl. - / e N 373
Rel. des Unglüks; denn im Ungl. ist d. Trenng. vor-
handen, da fühlen wir uns als Obj., u. müssen zum
bestimmenden fliehen - im Glük ist diese Trenng. (5/25)
verschwunden - es herrscht d. Liebe, d. Einigkeit,
diese aber darf nicht zum Gotte erhoben werden,
durch Befreig. von den vorhandnen zu/fälligen N 374
Trennungen; denn da wäre ein Gott, der nicht (6/3)

herrschte, sondern ein freundl.es Wesen, eine Schönheit, ein lebendiges dessen Wesen Vereinigg. ist; da hingegen der JudenGott höchste Trennung ist, u. alle freie Vereinigg. ausschliest, nur die der Herrschaft od. der Knechtschaft zuläst. /

Erwerb des Eigenthums kan d. Gleichheit der Bürgerstöhren, u. d. Solonischen Gesezen haben weise dafür gesorgt; d. Gleichheit der Erbtheile zu erhalten (da d. Lykurgischen, die diß auch erreichen wollten, den Zwek nt erreichten s. Paum) bei Moses das gleiche ein ganz andre Grund; es war Unfähigkeit, Eigenthum zu erwerben - Gott spricht: ihr könnt nts veraüssern, denn der Boden ist mein; ihr seyd bei mir Fremde u. Einheimische von fremder Nation - d. 3 B M. 25, 23 ff. ib., v. 55. - wie d. Leibeignen das Besthaupt, so d. Isr. die Erstgeburt von Menschen, Vieh u. Feldfrüchten.

/ Androhen (das oft vorkommt) der Strafen, u. Versprechen der Belohnugg. ein grosser Unterschied ob darauf reflektirt wird, bei den Handlgg., od. nt - // in e pos. Gesezgebg. sind sie ganz an ihrem Ort; denn die Aufhebg. dessen was zur Abhelfg. dr Noth gethan wird, bringt d. alte Noth wieder hervor; aber sobald nt von Noth d. Rede ist - nt an ihrem Platz - u. d. Isr. Gesezgebg., wie jede half nur der Noth ab. Die Noth hat Zweke, u. handelt 's Zwekken; aber weder d. Freude, noch der Scherz, noch d. Liebe; aber d. jüd. Rel. die nur 's Noth hervor, mußte Zwekke haben - sie half auch nur der Noth ab, sie vereinigte nur unvollständig, daß eins neb. dm andren besteh. könnte, - od. durch Vernichtg., Essen / N 374 24 r.
Die Gleichheit des Nichts fühlte Kora, Dathan, sie zürnten darüber, daß Moses sich 's Vorzugs u. r

Herrschaft über göttl.e Unterthanen anmasse.
4 B. 16, 3.
Eine einzige selbstthätige Regg. Mosis brachte ihm d. Strafe zu, daß r nt nach Kanaan kam. 4 B 27, 14.
5 B. 4, 19. ihr müßt nt Sonne Mond Sterne anbeten, denn Gott hat sie zum gemeinen Nuzen aller Nationen gemacht - weil feindseligkeit das Princip ihrer Rel. war,
5 B. 30, 11 - dise Geseze sind nt im Himmel, sie sind euch nahe genug gelegt worden; ihr könnt davon sprechen -
5 B. 7, 7.8. Reflexion darauf warum sie Gott allen Nationen so sehr vorgezogen, - aus e besondern Liebe zu euch, u. weil r s. Eidswur erfüllen wollte, den er euen Vorfahren gethan hat - hier braucht es wieder Ursachen u. Zwekke. 9, 5.6. um Abr. Is. u. Jac. willen; d. Juden hätten nt verdient -
d. Feindschaft gegen fremde Götter soll stärker seyn, als alle Liebe; man soll solche die insgeheim Götterdienst haben, weder 's Mitleid. noch 's Freundschaft verschonen, sondern sie angeben -
5 B. 13, 6.7. / ganz verschied. bei andern Nation., bei denen ein Fremde Götterdienst, es einzelnen, Feindschaft geg. s. Nation schon vorausgesezt hätte. //
Wer ohne ins gelobte Land gekommen zu seyn - od. 24 v.
5 B. 20, 5 ff. s. Weib, s. Winberg, s. neues Haus noch nt genossen hatte - der hatte den Zwek s's Lebens verfehlt - jenes aus Strafe - diesen sezten sie sich nt aus, denn es wäre thörigt, für d. Wirkl. keit d. ganze Mögl.keit, d. Bedingg., das Leben zu wagen
Strenge der Ehgeseze u. d. Wichtigkeit der ehl.n. Geburt (5 B 23, 2. daß kein unehl.es Kind. od dessen Nachkommen als Glieder ds Staats aufgenommen werden konnte

5 B. 32, 11. er ist mit ihnen umgegang. mit ein Adler mit s.n Jungen schönes Gleichnis, aber d. jung. sind keine Adler geworden - insofern unpassend - eher das Bild, als ob ein Adler Steine erwärmt, u. sie das Fliegen zu lehren versucht hätte, deren Wärme abr nie zur Flamme des Lebens aufschlug.

Erst in dr Folge in spätern Zeiten, da d. J. unter Druk lebten, da sie Knechte fremder Nationen waren, da ihrer Noth zwar abgeholfen war, daß sie physisch bestehen konnten, da wurd. sie einerseits wieder zu ihren Gott getrieben, da man ihnen diesen ließ, da sie von andern Seiten angegriffen wurden, so mußte sie anders reagiren

Solange der Kampf mit frmdn Nationen noch nt entschieden war, so lange noch das ganze des jüd. Staats bestand, u. Hofng. es zu erhalten, so entstanden begeisterte für diß ganze - Propheten, als abr diß ganze zertrümmert ,

andre Kräfte aufbieten, andre Bewustsein entwikeln / die Jud. hielten nur d obj. Einheit fest, u. dn Dienst derselben, aber bewahrten sie nicht in sich, zerstreuten zerrissen sich - d. bessrn thaten Verzicht auf d. bisherige Einheit (ruhigs Essen u. Trinken, da soviel für dasselbe zrris. wurde) u. macht. sich e strengere, rissn sich los davon - Essener - od. hielten d. Einh. u. dn Dienst fest um ihr übriges zerrissenseyn zudeken nt zum Bew. komm. zu lassen (Pharis.) oder durch kluge Tyrannei, Saccud.

Fol. 28 v.

Schüler Nr. 78 (Sommer/Herbst 1798)

"Die schönen, ihrer Natur nach auf Liebe..."

(unveröffentlicht)

Das Ms ist, sehr nachlässig, über die ganze Breite der Seite notiert und hat Entwurfscharakter; es steht auf demselben Bogen wie Nr. 77; zwischen d. beiden Mss liegen zwei Leerseiten (27 v. und 28 r.). Von Thematik, Stil und Schriftbild aus lassen sich zwei Phasen der Niederschrift unterscheiden. Die Überarbeitungen, die das Ms aufweist, geschahen offenbar durchweg während der Niederschrift.

Die Schrift ist ganz außerordentlich flüchtig; viele Buchstaben sind unvollständig oder verkürzt, am häufigsten ist der Ausfall des "e".

Die schönen, ihrer Natur nach auf Liebe gegründete 28 v.
Verhältnisse, denen nichts mehr entgeg. ist als
Hrrsch. u. Knechtschaft; waren diß bei den Juden;
der Sohn blieb während ds Vatrs Leben sein Knecht,
er wurde erst in dem bei Juden mögl.en Grade
selbstständig mit s's Vatrs Tode, dr ihm einen
besondrn Akker verschafte - der Sohn, dr das Vrh.
geg. s. Vatr bricht, u. 'f irgend Art Gewalt geg.
ihn Gebraucht, u. jedes lieblose ist Gewalt, ver-
dient d. härteste Gewalt zu erfahren; aber sich
von s. Vatr abtrennen, um für ein Mann zu seyn,
ist keine Lieblosigkeit, oder Gewalt; gibt diß dr
Vatr nt zu, so thut r vielnehr dm erwachsenen, ent-
wikelten vollst. gewordnen Gewalt an, u. legt ihm
e Knechtschaft auf - noch mehr wenn er auch nt
einmal für sich, - was das freiste ist, was auf

keine Art an en. andren entw. übertragen, oder was dr andre in s. Namen wegen dr Unfähigkeit des leztrn, selbst s. Recht auszuüben, oder s. Leben zu aüssern, wie d. Vertrettg. dr Kindr durch Eltern od. Vormund nie übernehmen kan - eine Frau wählen so ist diß d. härteste Tirannei, oder da es Sitte ist, ein Gesezmässiges Recht ds Vatrs, u. vor dem Sohne nt in dr Form dr Tirannei rschein. kan, so sezt es einen VolksCharakter voraus, dem durchaus alle freie Liebe, alle Schönheit fremd ist; und kein Bewustseyn als dr Hrrschaft u. Knechtschaft hat. Wurde d. Frau etwa vom Mann selbst erwählt, so kaufte er sie von ihren Eltern, u. sie stand in dr Ehe in dem Verhältnis r gekauften; starb ihr Mann, ohne Kindr mit ihr gezeugt zu haben, so gehörte sie dem Akker an, dieser Akker mußte in dr Familie bleiben, also mußte auch sie es; der nächste Verwandte mußte dn Akker behalten, also auch sie zur Frau nehmen.

Da die Jungfrau e Sache war, so kam als solche allein, als e Waare, die man erkauft hatte, allein in Betracht, und in Untersuchg. ob d. Sache so beschaffen war, die sie verkauft worden war, so entstand. so unfläthigen Geseze u. bekannten saüischen gebräuche daraus; denn Geliebte war sie nt gewesen: dr. Bauer in St. Gallen heur. auf dr Stelle eine d. in dr Kirche sich als e gefallne beke

Literaturverzeichnis

A. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Theologische Jugendschriften. Hg. von Hermann Nohl. (Tübingen 1907. Nachdruck Frankfurt/Main 1966) (= h)

Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Hg. von Hermann Glockner. (1927 - 1930).

Gesammelte Werke. Hg. im Auftr. der Deutschen Forschungsgemeinschaft. (1968 ff. Zitation: GW, Bandangabe)

Werke Hg. von Eva Moldenhauer und Karl-Markus Michel. (Theorie-Werkausgabe. 1969-1971).

Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht. In drei Theilen. Als Fermente für wissenschaftliche Pädagogik, sowie zur Belehrung und Anregung für gebildete Eltern und Lehrer aller Art, aus Hegel's sämtlichen Schriften, gesammelt und systematisch geordnet unf Cr. Gustav Thaulow, Professor an der Universität zu Kiel. Kiel, 1854.

Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hg. von Johannes Hoffmeister. (1936).

Briefe von und an Hegel. Hg. von Johannes Hoffmeister (1952-1953).

Der junge Hegel in Stuttgart. Hg. von Friedhelm Nicolin. (1970).

B. Andere Autoren

Andreas Baudis: Einführung in das Hegel-Studium - Hegels Schriften zum Judentum (1972).

Günter de Bruyn: Das Leben des Jean Paul Friedrich Richter. Berlin (O) 1976.

Hartmut Buchner: Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel. In: Hegel-Tage Urbino 1965 (Hegel-Studien, Beiheft 4, 1969), S. 49-56.

Wilhelm Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. (Berlin 1905).

Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayr. Akad. d. Wiss., Hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. (1964 ff.) - Das berüchtigte Verwerfungsurteil über das europäische Judentum im "Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution" (1793), den wir in Interesse der Konzentration auf Hegels Mss. nicht berücksichtigen konnte, findet sich in: Akad.-Ausg. 1, 292 ff. mit Fn.

Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neueren Philosophie, 8. Band. Heidelberg 1901).

Johann Wolfgang v. Goethe: Werke, Cotta 1860).

Theodor Haering: Hegel, sein Wollen und sein Werk. (1929).

Wolfgang Harich: Jean Pauls Revolutionsdichtung. (1974).

Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit. (^{2}1927).

Hannelore Hegel: Isaak v. Sinclair zwischen Fichte, Holderlin und Hegel (1971).

Karl Hegel: Leben und Erinnerungen. (Leipzig 1900).

Dieter Henrich: Hegel im Kontext. (1967).

Johann Gottfried v. Herder: Werke. Hg. von Heinrich Kurz. (Leipzig und Wien o.J.: Meyers Klassiker-Ausgaben in 150 Bänden).

(Johann Timotheus Hermes:) Sophiens Reise von Memel nach Sachsen. 2., stark verm. Ausg. (Worms: Bender 1776).

Theodor Gottfried v. Hippel: Lebensläufe in aufsteigender Linie. (Berlin: Voß 1778-1781).

Friedrich Hölderlin: Werke und Briefe in drei Bänden. (Frankfurt a. Main 1969).

Homer: Ilias. Griechisch und deutsch. (Berlin und Darmstadt 1966. Die Übersetzung von Heinrich Voß wurde bearbeitet von Hans Rupé).

Jacques d'Hondt: Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens. Aus dem Französischen von Joachim Wilke. (Berlin/O 1972).

Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Sechs Bände (Leipzig 1812-1825).

Flavius Josephus: Des Flavius Josephus Jüdische Alterthümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. (Halle a. d. Saale 1899-1900).

Flavius Josephus: De Bello Judaico. Griechisch und deutsch. Hg. von Otto Michel und Otto Bauernfeind. (1959-1969).

Immanuel Kand: Werke in zehn Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. (1968).

Soeren Kierkegaard: Furcht und Zittern (Kopenhaben 1843. Gesammelte Werke, übersetzt von Emmanuel Hirsch. 4. Abt., 1950).

Heinz Kimmerle: Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften. In: Hegel-Studien Band 4 (1967), S. 125-176.

Heinrich v. Kleist: Sämtliche Werke in einem Band. Hg. von Curt Grützmacher (1967).

Wilhelm Traugott Krug: Gesammelte Schriften. (1830-1841) Bd. 1-6: Braunschweig (Vieweg). Bd. 7 ff.: Leipzig (Fleischer).

Wilhelm Traugott Krug: Krug's Lebensreise in sechs Stazionen von ihm selber beschrieben. Neue, verbesserte und vermehrte Ausgabe. (Leipzig 1842) - Die Erstausgabe erschien mit dem von Krug öfter benutzten Pseudonym "Urceus" als Verfasserangabe.

(Wilhelm Traugott Krug): Wie der ungemeine Menschenverstand die Philosophie nehmen; an dem kritisch-philosophischen Journale der Herren Schelling und Hegel, dargestellt von Zettel und Squenz, Bücherverleihern zu Buxtehude. Im Verlage der Leih- und Lesebibliothek zu Buxtehude. 1802. -

Gotthold Ephraim Lessing: Sämtliche Schriften. Berlin: de Gruyter 1968 (Photomechan. Nachdruck der Ausgabe 1886-1924).

Cyril Levitt: Durkheims "Teilung der gesellschaftlichen Arbeit" - Überblick und Umriß einer Kritik. (Noch unveröffentlicht).

Georg Lukacs: Der junge Hegel (.) Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. (Werke Bd. 8: Neuwied und Berlin ^{3}1967).

Martin Luther: Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Weimar 1906 ff. Daraus: Bd. 15.

Salomon Maimon: Gesammelte Werke in sechs Bänden. Hg. von Valerio Verra. (Photomechan. Nachdruck der Einzelveröffentlichungen, Hildesheim 1965-1971).

Otto Pöggeler: Das Judentum in der Geschichtsphilosophie des frühen Hegel. In: Hegel-Jahrbuch 1968/69, S. 232 ff.

Otto Pöggeler: Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion. In: Man and World 3 (1970), S. 165-199.

Otto Pöggeler: Hegel und die griechische Tragödie. In: Hegel-Studien, Beiheft 1, S. 285 ff.

Moses Mendelssohn: Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum. In: Moses Mendelssohn's Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik, ..., herausgegeben von Dr. Moritz Brasch. (Zwei Bände, Leipzig 1880), Bd. 2, S. 365-471.

Johann Paul Friedrich Richter: Jean Paul (.) Werke in 12 Bänden. Hg. von Norbert Miller. (Hanser-Werkausgabe, 1975).

Karl Rosenkranz: Georg Wilhelm Hegel's Leben (Supplement zu Hegel's Werken. Berlin 1844. Photomechan. Nachdruck: Darmstadt 1972).

Karl Rosenkranz: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. (Leipzig 1870. Photomechan. Nachdruck: Darmstadt 1973).

Jean Jacques Rousseau: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Übersetzt von J.H.G. Heusinger. (Stuttgart 1898).

Friedrich v. Schiller: Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe. (Stuttgart und Berlin 1904-1905).

(Gottlob Ernst Schulze:) Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferte Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik. (o.O., 1792). - Die wichtigsten Kritiken dieses Werkes verfaßten Fichte (1792) (Recension des Aenesidemus. In: Adad.-Ausg. Bd. 2, mit editor. Kommentar: S. 33 ff.) und Salomon Maimon (Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus. Berlin, 1794. Bei Ernst Felisch. - Nunmehr: Ges. Werke Bd. 5 Die "angehängte(n) Briefe" befinden sich S. 349 ff.).

Gottlob Ernst Schulze: Kritik der theoretischen Philosophie. 2 Bände. Hamburg 1801. - Es handelt sich bei diesen beiden Bänden um den ersten Teil des geplanten Werkes; der zweite Teil ist nicht erschienen.

William Shakespeare: (Verschiedene Ausgaben).

Eva Ziesche: Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlaß. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 29 (1975), S. 430-444.

Lebenslauf

Ich wurde am 30. Juli 1945 in Ostritz/Neiße geboren. Nach meinem Abitur im Jahre 1965 an der Albertus-Magnus-Schule in Viernheim/Hessen begann ich an der Universität Heidelberg zum SS 1965 das Studium der Evangelischen Theologie, welches ich zum SS 1966 an der Kirchlichen Hochschule Berlin fortsetzte. Zum SS 1968 wechselte ich an die Philosophische Fakultät der Freien Universität über.
Im Herbst 1978 wurde die vorliegende Arbeit vom Fachbereich 11 (Philosophie und Sozialwissenschaften) der Freien Universität als Dissertation angenommen.

Berlin, im Dezember 1980